

ETUDES ROUMAINES ET AROUMAINES

STUDII ROMÂNEŞTI ŞI AROMÂNEŞTI

VII

SOCIETES EUROPEENNES
sous la rédaction de Paul H. Stahl
L.A.S. – 52. rue du Cardinal Lemoine. 75005 Paris

Les volumes ne se vendent pas. ils sont offerts gracieusement
aux institutions de recherche et d'enseignement.

1) L'école sociologique de Bucarest. 1935-1965. Pais, 1986, 27 p.
3) Henri H. STAHL – Nérej, un village d'une région archaïque. Matériaux et documents.
2) Vasile TEGA – American, English and French Travellers on the Vlachs (19th-20th Century). A bibliography followed by a subject and a place-names index. Paris, 1986, 81 pp.Paris. 1987. 55 p.
4) Valer BUTURĂ – Enciclopedie de etnobotanică românească. vol; IImn „Credinţe şi oniceiuri despre plante"; Paris, 1988, 93 p.
5) Henri H. STAHL – Povestiri din satele de altădată. (photographies P.H.Stahl); Paris. 1989m 167 p.
6) Şerban VOINEA – 1894-1969. Contribution à l'histoire de la social-démocratie roumaine ; Paris. 1990, 89 p :
7) Les Roumains orientaux. Românii din răsărit. Paris, 1990. 180 p.
8) **Etudes roumaines et aroumaines** ; vol. **I**, Paris – Bucarest. 1990, 158 p.
9) Olga SAPKIDIS – Kaissariani ; un quartier de refugiés. à Athènes ; Paris, 1991, 68 p.
10) **Etudes roumaines et aroumaines** ; vol. **II**, Paris-Bucarest, 1993, 170 p
11) Constantin Brăiloiu et Henri H. Stahl ; Paris-Bucarest, 1995, 87 p.
12) Monica TRIPON - Povestiri din Beliş ; Paris, 1996, 140 p.
13) **Etudes roumaines et aroumaines** ; vol. **III**, Paris-Bucarest. 1996, 140 p.
14 a) Paul H. Stahl – Articole-reprint, vol. I, 1957-1963, Paris, 1997, 216 p.
14 b) **Etudes roumaines et aroumaines** ; vol. **IV**, Paris-Bucarest. 1999, 97 pp.
15 a) Paul H. Stahl – Articole-reprint, vol. II, 1955-1966 (Articles signés avec Paul Petrescu) .
15 b) Henri H. STAHL – Sociologia şi istoria, Nicolae Iorga şi Dimitrie Gusti. Paris-Bucarest, 2000. 53 p.
16) **Etudes roumaines et aroumaines**; vol. **V**, Paris-Bucarest, 2000. 80 p.
17 a) Paul H. Stahl – Articole-Articles-Beitrage, (reprint), 1964-1965, vol. III, Paris. 1998. 144 p.
17 b) Monica BUDIŞ - Românii de pe Valea Timocului; Paris, 194 pp.
18 a) Paul H. Stahl – Articole-Articles-Beitrage, (reprint), vol. IV. 1965-1970, Paris. 1998. 137 pp.
18 b) Ion CHELCEA – Lucrări inedite; Paris-Bucarest, 2001, 77 p.
19) Paul H. STAHL – Familia şi şcoala, Bucureşti 1949-1952. Conbtribuţii la sociologia educaţiei; Paris. 2001, 144 p.
20) **Etudes roumaines et aroumaines**, vol. **VI**, Paris-Bucarest, 2002, 110 p.
21) Paul H. STAHL - Cum s'a stins Ţara Vrancei (materiale publicate şi comentate de); Paris-Bucarest. 2003, 155 p.

Ilustraţia coperţii: Stea (executată de Costin Lăutaru din Cordeşti-Gorj): colecţia Constantin Brăiloiu.

sociétés européennes
22

ETUDES ROUMAINES ET AROUMAINES
STUDII ROMÂNEŞTI ŞI AROMÂNEŞTI

VII

sous la rédaction de
sub redacţia lui

Paul H. Stahl

Paris – Bucarest, 2002

VIN AMERICANII

I-am zărit prima oară la 4 aprilie 1944. Ascultam concertul pentru pian si orchestră de Schumann; s'a dat alarma şi puţin după aceea am auzit zgomotul surd al fortăreţelor zburătoare şi bombele care explodau. Una a căzut aproape de casa mea, pe institutul Babeş; fişele medicale zburau în aer legănându-se mai sus decât fuseseră vreodată.

Ne-am refugiat la ţară să scăpăm de bombardamente dar au bombardat şi satul; au explodat toate bombele afară de cea căzută în faţa ferestrei lângă care şedeam. Le-am rămas aproape recunoscător că fabricaseră o bombă neexplodabilă

Aruncau deasupra satului afişe, le-am cules; ne garantau că Uniunea Sovietică nu se va amesteca în treburile statului român. N'a fost de fel adevărat, dar poate că nu le aruncaseră ei.

Ne-au "eliberat" sovieticii pentru aproape o jumătate de veac; este evident că nu citiseră afişele americane. Formula eliberării era "davai ceas"; femeile se ascundeau şi nimeni nu circula noaptea. Şi când au ajuns în Franţa urmărindu-l pe Napoleon, tot aşa spuneau, "davai ceas". Ce înseamnă iubirea de precizie!

Curând, toamna, am văzut de aproape americanii, veniseră la Bucureşti. Asistam la un concert la Ateneu; două din lojile din jurul sălii erau ocupate de ofiţeri americani, mi-am dat seama imediat că nu umblă desculţi, fiindcă erau cu picioarele puse la vedere pe balustrada lojilor.

Au trecut ani mulţi până când, plecat în străinătate, am aflat că, împreună cu Churchil, ne vânduseră lui Stalin fără să ne spună. Auzeam de curând directorul unui institut din Londra spunând jenat, "i-am vândut şi nu le-am spus nimica!". Şi tot aşteptând să vină americanii, mureau oamenii împuşcaţi prin munţi şi intrau la puşcărie cei care credeau în libertate, în timp ce Roosevelt spunea colaboratorilor, "nu răspundeţi nimic românilor, avem interese mari cu ruşii".

Ne iubesc mai mult azi? Poate, în măsura în care acceptăm să murim alături de ei în Afghanistan. Fără îndoială că dacă nu erau ei, azi eram sau comunişti sau naţional socialişti, şi pentru asta le sunt cu adevărat recunoscător. Să-i apreciem fără discernământ? Să-i urmăm atât cât interesul nostru ne-o recomandă, fără iluzii.

Sunt oameni admirabili printre ei dar, cum este normal, se gândesc în primul rând la interesul lor. Şi eu la fel, mă gândesc mai întâi la ţara mea.

P.S. Aprilie 2003; au ajuns şi în Irak.

SOMMAIRE

CUPRINS

*

DIN „TAINELE" ICONARILOR ROMÂNI DE ALTĂDATĂ.

Materiile prime şi materialele cu care au lucrat

Mihail Mihalcu
Bucharest, Romania
Mihaela D. Leonida
Farleigh Dickinson University
Teaneck, NJ

Abstract: The raw materials used by the icon painters of times past were some of them natural products, some were available in their households, others were prepared in their workshops or purchased. If commercially available, they were either products of other workshops or imports. In an archaic and poetical language, the *erminies* (the Romanian "books of painting") give precise recommendations concerning technological parameters, conditioning procedures, and quality control methods (for instance: when painting on mother of pearl, grounding has to be done just enough to incorporate the paint; or linseed oil has to "boil" – polymerize - but "not too much"; there is in these manuscripts even the acknowledgement of the fact that kinetics of polymerization vary depending on the type of oil – some "boil without delay", some are "delayed"). The names of the raw materials offer sometimes indications concerning their source and even some characteristics of interest for the painter. All these distinctions, in contrast with modern times, were succinctly and expressively stated and addressed to the five senses and the imagination of the potential user. Few were the cases when, a raw material being considered very well known, no indications were offered. The power of observation, the impeccable way the information concerning the raw materials and their use was passed from generation to generation, showed always a vast knowledge carefully preserved in the collective memory. This speaks about an accomplished collective memory, a surprising artistic gift and an admirable technical ability. All this knowledge preserved and transmitted by the technical tradition led to the discovery of some commercial links existing around the time these Romanian technical manuscripts were elaborated. Venice (Vineţiia), Thasos, Constantinople (Ţarigrad), and names of German origin are only a few of the references found in the names of the recommended raw materials. They speak of the medieval Romanian area as an important crossroad for commercial activity. Seldom were the technical characteristics of the raw materials described in reference to their potential uses before they were used in painting. The same technical characteristics were sometimes unveiled by referring to the processes used to obtain those raw materials, to their physical appearance, to parts of some members of the local flora, and they were accompanied more often than not by explanations and justifications concerning the color and hues or some of the chemical components, etc. The *erminies* also contained warnings about raw materials which may be adulterated on purpose with

other materials, to make more profit for merchants (for instance cinnabar mixed with the heavier minium, a lead oxide) and advice on how to detect such frauds. The names given to the raw materials could sometimes be traced to other languages, transformed by the popular etymology, from all parts of medieval Europe and even from farther away, not only from the imperial Byzantium. All the aspects concerning the raw materials used by icon painters and presented in the Romanian *erminies* are discussed comparatively with similar topics from "books of painting" from other geographical areas. It becomes apparent that what the old icon painters from the area of today's Romania accomplished went far beyond being tributary to the knowledge existing in the Byzantine area, both in wealth of information and in craftsmanship. It led to a live form of art, characteristic to that geographical area during a delineated time period.

1. *Materiile prime şi materialele* cunoscute şi folosite de pictorii bisericeşti ai Evului mediu românesc şi care apar în recomandările erminiilor şi ale altor manuscrise de alte tipuri erau *procurate* din *mediul înconjurător* (zăcăminte naturale, flora locală ş.a.), din *propria gospodărie* (ceara de albine, uleiul de in, seul, săpunul, oţetul, unele soluţii etilice, din activitatea *propriului atelier, a altor ateliere locale sau străine* (unii pigmenţi, numeroase răşini, unii solvenţi, agenţi de sicativare, de floculare, de deshidratare sau de umplere etc.). Cam aceeaşi situaţie s-a înregistrat şi în cazul picturii laice despre care ştim mult mai puţin decât despre cea bisericească. Datorită unei istorii prea des schimbătoare, mărturii ale picturii laice au ajuns până la noi mult prea puţine.

Modul de procurare a materiilor prime şi materialelor, în cadrul activităţii pictorilor, se regăseşte adesea şi în activitatea pictorilor din alte părţi ale Europei antice şi medievale ca şi în alte părţi ale lumii din acele timpuri sau de mai înainte, nu numai în cea a pictorilor Bizanţului, cum se afirmă de obicei, mai mult sau mai puţin explicit. Astfel, cinabrul („chinovarul" iconarilor români), după Plinius şi Theophrastus, era extras din zăcăminte, încă din antichitate. Iar cel sintetic, obţinut pe cale uscată, era cunoscut, preparat şi folosit de către chinezi încă din primele secole ale erei noastre (3). Şi tot în acest mod şi din aceste surse şi-l procurau şi

iconarii români, atunci când nu-l obţineau din comerţul de epocă, ci adus prin import. Tot astfel, ceruza („albul de icoane") a fost preparată în aria românească şi în recomandările erminiilor, după o tehnologie practicată încă din Antichitatea europeană şi cea chineză şi de către cei care i-au furnizat acest pigment lui Cimabue atunci când a realizat o „Răstignire" pentru biserica Sfântul Francisc din Assisi. Totdeauna însă, descrierea modului de obţinere a acestor materiale, în erminiile româneşti, şi a tehnologiilor preparative respective purtau amprenta interesantă şi originală a unei tradiţii tehnice vechi româneşti şi a unor preferinţe specifice caracteristice fiecărui iconar.

În ceea ce priveşte comerţul exterior de epocă, desigur, el era puternic influenţat şi de condiţiile social-politice existente la un moment dat. Iar acestea erau foarte des schimbătoare în acest colţ de lume în care erau amplasate Ţările Româneşti. Această situaţie a condus la faptul că o anumită materie primă sau un anumit material, folosit la un anumit moment istoric dat, avea o compoziţie care varia, într-o măsură mai mare sau mai mică, în ceeace priveşte proporţia unui component chimic şi, implicit, într-o oarecare măsură şi la valoarea unor caracteristici tehnice. Ele variau, bineînţeles, şi în ceea ce priveşte denumirea sub care apar în „cărţile de pictură" ale românilor ca şi în alte manuscrise tehnice ale lor.

În ceea ce priveşte denumirile respective, trebuie remarcat, de asemenea, faptul că atunci când în manuscrisele amintite sunt indicate unele *caracteristici tehnice* ale unor materii prime şi materiale, elaboratorii erminiilor nu ne oferă un număr mare de date, astfel cum suntem obişnuiţi să ni se ofere în publicaţiile tehnice de astăzi, în cazuri similare. Astfel, într-o recomandare a modului în care se face grunduirea, atunci când se pictează pe sidef, se spune lapidar dar clar şi suficient: „proplăseşte [grunduieşte] „senteful [sideful] cu ou apos [soluţie apoasă] ca să priimească văpseala"(11) [culoarea]. Alteori, elaboratorul unui manuscris tehnic, în asemenea cazuri, nu indica decât una sau două caracteristici, uşor de

observat şi de apreciat prin mijloace care stau la îndemâna oricărui observator, prin cele cinci simţuri, mijloace care nu pot să se înşele şi nici să înşele. Un clei, atunci când se recomanda „cum să ipsoseşti tâmple"(14), trebuia să fie „tare" [mai concentrat], o „ohra" [ocru] dintr-o recomandare „pentru păr şi pentru barbe"(11) [bărbi ale personajelor din portrete] care urma să fie trecută, prin calcinare, într-un trioxid de fier rosu şi care trebuia sa fie de nuanţă mai închisă, un „var", recomandat pentru „cum să faci lazur", trebuia să fie „nestins" (15), nehidratat ş.a.m.d. Acest mod lapidar de furnizare, adesea, era şi explicat şi justificat tot atât de simplu şi complet. În recomandarea unei erminii româneşti, atunci când se indica modul în care „să ferbi [să sicativezi prin acţiunea radiaţiei solare] uleiul de in", se subliniază că trebuie să se observe continuu că uleiul „să nu se închege [să nu se polimerizeze şi să-şi mărească vâscozitatea] prea tare". Şi se şi justifica recomandarea făcută, în continuare, spunându-se „că sânt unele uleiuri care fierb [se polimerizează] degrabă, iar unele fac zăbavă" (10). In continuare, elaboratorul, simţind nevoia să fie şi mai explicit, adaugă că „dacă prea mult se încheagă [creşte prea mult vâscozitatea], când le pui amestecările [culorile realizate de pictor şi folosite de el] se face prea gros [prea vâscos] şi când dai la icoane nu poţi să-l întinzi".

După cum vom vedea în cele ce urmează, uneori, definirea unei materii prime sau a unui material se făcea şi prin indicarea unei localităţi, a unei ţări sau a unei regiuni geografice, ca *loc de provenienţă*. Se proceda astfel fie în cazul în care o materie primă era extrasă din zăcăminte naturale, fie atunci când era preparată într-un atelier din ţară sau din străinatate. Un ocru care intra într-o reţetă recomandată de o erminie, pentru obţinerea unei culori de fond („sarca lui Panselinos") era o „ohra de Vineţiia" (11) [Veneţia], dar un alt ocru care intra în compoziţia unei alte culori de fond [„proplasma"] era „ohra de la Sfânta Anna" (9) iar un al treilea asemenea pigment, care intra într-un „poliment" [masa adezivă folosită la auriri] era „ohra de Ţarigrad" [Constatinopol].

În alt manuscris (13), atunci când se indica un „pământ alb” [creta], drept component în rețeta unui alt „poliment”, spre a-l deosebi de un zăcământ de ocru (existent tot la Constantinopol) apare precizarea, în plus, că trebuia lucrat cu cel din zăcământul amplasat în „mahalaoa Ipului” din acelaşi Țarigrad. Mai trebuie semnalat că, uneori, atunci când indicația unei materii prime nu intra în cadrul unei informații sau recomandări practice, de rețetă, elaboratorul erminiei se simțea dator să fie mai explicit. Si atunci, tot foarte pe scurt, proceda ca într-o listă de pigmenți [„numirea văpselilor zugravii”(13)]. În această listă, o ceruză era „bleivas vinețisisc”, folosind, ca denumire o trimitere la un material produs în Germania dar şi la un acelaşi material produs la Veneția.

2. În toate manuscrisele tehnice româneşti, între informațiile şi recomandările pe care acestea le furnizează apar, uneori, indicații despre *locul* din care puteau fi procurate materiile prime şi materialele cu care lucrau pictorii, după cum am mai remarcat-o. Despre unele dintre ele, s. ex. „piatra de var” [carbonatul de calciu natural] necesară preparării mortarelor de frescă, „gipsul” [sulfatul de calciu natural] cu care se realizau multe grunduri, „fierea de bou “ intrată în rețeta unor mase adezive folosite la auriri, „rachiul” şi „spirtul” unor verniuri alcoolice etc., materiale uşor accesibile în epocă, elaboratorii erminiilor nu se oboseau să spună de unde se procurau. Ei considerau că toată lumea ştie de unde şi cum puteau fi procurate. Acest mod de a proceda era de altfel obişnuit elaboratorilor de „cărți de pictură” din întreaga lume medievală. Cennino Cennini, în „tratatul” sau (1), spre exemplu, când vorbeşte de alcătuirea mortarului de frescă, despre var sau despre ipsosul folosit la unele grunduri, nu face nici el nici o precizare cu privire la locul şi modul în care puteau fi ele procurate. Şi tot astfel procedează şi Dionisie din Furna (secolul XVIII) în erminia sa când face unele recomandări şi Prezbiterul Theophilus (secolul XII) în a sa „On divers Arts” (8). Tot la acest capitol, însă, apar şi unele excepții. Ele sunt totdeauna justificate şi arată nu numai experiența, puterea de observație şi abilitatea tehnică a elaboratorului manuscrisului respectiv,

ci şi dorinţa sa de a furniza un maximum de indicaţii celui care urma recomandările.

Astfel, într-o recomandare cu privire la cum se obţinea cleiul care intra în compoziţia unor grunduri (10), fragmentele de piele din care era extras colagenul trebuiau să fie „din cele argăsite" iar apa în care se făcea extracţia trebuia sa fie „curată" [fără suspensii]. În plus, în recomandare, se adauga şi că „pielea de bou este mai bună", schiţându-se o comparaţie cu ceea ce se putea obţine din resturile pieilor altor animale, la fel de accesibile ca şi pieile de bou.

În alt manuscris, în legătură cu calcinarea ghipsului, atunci când era cules dintr-un zăcământ natural, se recomanda să fie alese bucăţi „din cel care este albu [incolor] şi sclipiciosu" [lucios şi cristalizat](11), adică materie primă foarte pură, şi pe care tradiţia tehnică multiseculară o înregistrase ca fiind cea mai interesantă pentru realizarea grundurilor şi preparaţiilor. Similar, un „vol", folosit la obţinerea unui „poliment" [masa adezivă folosită la auriri] trebuia să fie tot „sclipiciosu". Iar în acest caz, erminia mai completa recomandarea cu precizarea că acest pigment (utilizat şi ca agent de umplere) trebuia ales dintre acele asemenea materii prime care, „cercându-le cu unghia să nu fie nisipos [cu un conţinut mare de silicaţi] şi nici tocmai roşu" [cu un conţinut nu prea mare de trioxid de fier] (11). Precizarea aceasta indica, în plus, o calitate care era deosebit de interesantă pentru că, în acest caz, utilizat şi ca pigment şi ca agent de umplere „volul" respectiv era folosit într-un material adeziv care, prin transluciditatea foiţei de aur, trebuia să „încălzească" culoarea cunoscută a aurului. Iar această funcţie trebuia să o îndeplinească într-un mod nu prea intens, căci, dacă nu se lucra astfel, aurul respectiv ar fi părut un material mai ieftin, cu un procent mărit de cupru.

3. Despre alte materii prime sau materiale folosite la unele verniuri, atunci când erau recomandate, se indica şi locul de unde trebuia cules din natură. Un asemenea caz l-am semnalat anterior (paragraful 1). Tot o asemenea recomandare mai era efectuată, în manuscrisele tehnice româneşti, şi atunci când erau

recomandate unele rășini (majoritatea provenite din import), care intrau în compoziția verniurilor. În acest caz și în acest mod, erau indicate, implicit, și unele caracteristici tehnice ale verniurilor, după punerea în operă. Desigur, în același timp, erau indicate și unele legături comerciale din epoca introducerii informației respective într-un anumit manuscris, precum și unele preferințe ale unor iconari din timpul respectiv. Astfel, spre exemplu în „terpentinul [terebentina] de Vinețiia" [Veneția] erau precizate, pe de o parte, legături comerciale cu Veneția mai mult sau mai puțin directe, dar și faptul ca, în rețeta respectivă de verniu se utiliza o materie primă care, având un indice de aciditate foarte mare, conferea straturilor picturale vernisate ale icoanelor un aspect de emailare interesant și o stabilitate remarcabilă a peliculei realizate, după punerea în operă, îngălbenirea lui în timp fiind practic nulă.

Similar, „ohra de Thasos" care apare în unele recomandări din erminii, se deosebea de „ohra de Țarigrad" [Constantinopol], material care era recomandat în alte rețete, avea o nuanță mai roșietică decât prima. Și în acest caz, nuanța mai roșietică a pigmentului se datora unui conținut mai ridicat în trioxid de fier (Fe_2O_3) și un conținut mai redus de magnetită (Fe_3O_4). Și ceea ce este deosebit de remarcabil este faptul că această diferență era folosită cu o mare abilitate tehnică și Har artistic, ca și într-un alt caz amintit anterior, la realizarea unor mase adezive folosite la auriri, tot pentru „încălzirea", prin transluciditatea foiței metalice la auriri, ca și într-un caz anterior amintit.

Faptul că situația se prezintă astfel o putem vedea într-o recomandare cu privire la realizarea unei culori de fond („sarca lui Panselinos"). În acest caz, elaboratorul erminiei atrage atenția că „de n-ai ohra veneticească [venețiană] înlocuiește-o cu alta de aceea" [cu caracteristici tehnice asemănătoare]. Iar într-un alt manuscris (15), atunci când se face aceeași observație, se spune „și de nu ai veneticească, asemenează [înlocuiește] alta cu aceea" ... în ambele cazuri citate, în continuare, se precizează că pentru a se realiza nuanța standard a „sarcei",

Panselinos „nu punea” şi că dacă nu ai ocru venețian poți să foloseşti şi un alt pigment galben.

Şi la „chinovarul” [cinabrul] folosit de iconarii români de altădată, denumirea de „piatra tinober” făcea o referire interesantă la puritatea acestui pigment. Se făcea referire, mai întâi, la proveniența germană sau austriacă a acestuia, folosindu-se o denumire venită, evident, dintr-o limbă germanică (Zinnober) şi prelucrată de etimologia populară. Dar, pe de altă parte, se preciza că acesta trebuia să conțină cristale mari şi o nuanță discretă, uşor albăstruie adică nu numai să fie pur şi neamestecat (falsificat) cu miniu ci şi cu o anumită nuanță uşor de sesizat cu ochiul liber. Şi pentru că într-o erminie românească toate cele spuse sunt clar exprimate, iată un paragraf concludent şi cuceritor prin accentele sale arhaice: „şi să ştii aceasta o, frate zografe, de vei voi ca să nu să mai înnegrească chinovarul pă zidul proaspăt [tehnica fresco] ...să nu mai lucrezi cu chinovar pisat din târg, că negustorii amestecă minăul [miniu] cu chinovar ca să tragă greu la cumpănă [cântar] şi minăul se face din plumb şi înnegreşte punându-se pă zid”. „Ci ascultă, ia piatra zinober şi apoi lucrează cu aceasta şi vei vedea că nu numai nu va înnegri, ci fața lui este a celui pisat din târg “ (10). Indicația din acest manuscris cu privire la nuanța albăstruie a cristalelor mari de cinabru pur, provenind din aria germană, trebuie coroborată şi cu o altă dovadă a surprinzătoarei abilități tehnice şi a deosebitului Har artistic al pictorilor români de odinioară. Ei sesizau şi semnalau diferențele de nuanță dintre cinabrul nefalsificat, pur, cinabrul falsificat de către negustori şi miniul de plumb. În această erminie amintită, se recomanda cum să se lucreze atunci când „faci haină roşie de minău”. Se spunea: „să dai minău o dată, adeca amestecat cu var [pastă de hidroxid de calciu] şi să-l scliviseşti”. „Apoi mai dă-l o dată şi de voieşti să-l laşi de minău, umbreşte-o cu chinovar iar de voieşti să o faci roşie, dă chinovarul peste minău şi-l deschide cu ghiulbahar” (10).

Tot în acest sens, erminiile precizează că oțetul folosit la prepararea „albului de icoane” [ceruză] trebuie să fie „tare “ [cu un conținut cât se poate mai

mare de acid acetic] (11). Şi în acest caz apare un semn cert că iconarii români remarcaseră relaţia dintre concentraţia în acid şi viteza reacţiei şi o foloseau. „Rachiul foarte tare" [cu concentraţie etilică cât se poate mai mare] era recomandată la realizarea unui verniu (10). Iar în ceea ce priveşte „tăria spirtului", recomandată la realizarea unor materiale trebuie remarcat încă ceva. Concentraţia etilică, în recomandările unor verniuri alcoolice este uneori indicată şi prin precizarea numărului de distilări succesive la care era supusă o soluţie etilică apoasă obţinută printr-o fermentaţie etilică, pentru a corespunde, în ceea ce priveşte concentraţia în alcool, exigenţelor impuse de caracteristicele tehnice ale răşinilor folosite. Astfel într-o erminie românească (11), se precizează metoda prin care a fost obţinut un „rachiu tare" sub forma „scoate rachiu tare foarte din alt rachiu". Iar la un alt „vernic al rachiului [verniu alcoolic] adeca al umbrei", aceeaşi materie primă trebuie să fie „rachiu foarte tare, care este bun de patru ori scos" [redistilat de patru ori].

De asemenea, „varul stins" [pasta apoasă de hidroxid de calciu] recomandată pentru realizarea unui mortar de frescă trebuia să aibă o consistenţă „ca huma" şi, gustat, „să nu amărnicească [să nu aibă un gust amar] şi să nu strepeznicească" (12) [să nu aibă un gust neplăcut, astringent]. În aceeaşi erminie, uleiul de in recomandat pentru realizarea unui verniu de ulei trebuia sa fie „ulei bun", obţinut prin presare la rece din sămânţă de in „care să nu aibă alt unt [altă sămânţă, cu altă grăsime vegetală] într-însul". La un alt verniu de ulei, într-un alt manuscris (11), uleiul de in trebuia „să fie curat" şi „fiert" adică parţial sicativat, material care avea un timp de „uscare" [polimerizare] convenabil.

La recomandările privitoare la caracteristicile materiilor prime şi materialelor recomandate în erminiile româneşti se mai adăugau unele precizări cu privire la starea lor fizică, în momentul folosirii lor, în afară de cele pe care le-am expus anterior. Astfel, în recomandarea cu privire la realizarea unui alt verniu, răşina de santal trebuia sa fie „bine pisată ...într-o piuliţă, până vor trece printr-o sită deasă"

(11). Tradiția tehnică a iconarilor înregistrase că prin acest mod de prelucrare a materiei prime respective granulația fină realizată mărea apreciabil viteza de dizolvare a rășinilor în uleiul de in cald.

4. Şi în cazul recomandării unor materiale obținute din unele organe vegetative ale unor vegetale din *flora locală* se ofereau în erminiile românești unele indicații cu privire la compoziția lor și la perioada anului în care concentrația maximă era realizată și organele respective trebuiau recoltate. Anterior am dat unele exemple în acest sens, cu privire la uleiul de in. De asta data vom da alt fel de exemple. Ne vom referi la acele cazuri în care era indicată epoca anului în care trebuiau culese organele vegetative (fruct, floare, tulpină, rădăcimă etc.) ale unui anumit vegetal din care se extragea un anumit component. Astfel usturoiul (Alium sativum L.) a cărui seva era utilizată ca materie primă la realizarea unui material adeziv („ilinocopie") folsit la auriri, se recomanda a fi cules „în lunile iunie-iulie" pentru a obține „cățeì" mai dezvoltați și cu un conținut mai bogat în substanțe cu proprietăți adezive (10).

5. Uneori, în recomandările cu privire la unele materii prime sau materiale apar și anumite motivații ale drumului tehnic recomandat. Unele exemple în acest sens au fost indirect remarcate în cele ce preced. În cele mai numeroase cazuri aceste motivații ale abilității de meșteșug și de cunoaștere desăvârșită a caracteristicilor tehnice ale materialelor cu care lucrau iconarii români de altădată sunt evidente. Astfel, la prepararea unui verniu de ulei, după ce se recomanda un „geam-sacâz [colofoniu provenit din import] de cel bun, albu" [incolor], apare o indicație clară a posibilității substituirii acestuia cu o altă materie primă („pegula", colofoniu obținut din rășini indigene) mai ușor accesibilă și mai ieftină (6).

Similar, într-o erminie românească mai amplă (11), se face o precizare tot în acest sens, sub forma „iar de nu găsești [piei] argăsite din picioare de boi, să pui din altele care nu-s de trebuință, ca să-ți fie mai eftin"... „iar de bivol sânt mai bune". Tot în aceeași erminie și tot la prepararea aceluiași material folosit la

grunduri, se recomanda să se prepare cleiul (extragerea colagenului) *numai* înaintea începerii folosirii materialului respectiv. Şi se motivează această recomandare spunându-se „pentru că cleiul cel vechi taie când să zăbovesc ca să să ipsosească [grunduiască] icoanele”.

6. În alte cazuri, modul de precizare tehnică a unei materii prime cu care se realizează un material folosit în pictură, mai rar, este mai puţin lapidar. Astfel, în toate erminiile româneşti mai ample, se precizează, atunci când se recomandă un mod de obţinere a „cărbunilor [cu care] să însămnezi”(15) [desenezi], că materia primă să fie „lemn gros, neputred, de alun uscat sau de mirsină” [mirt]. Iar într-o a doua asemenea erminie (11) se adăuga „sau de salcă” [salcie], contribuţia elaboratorului erminiei şi a tradiţiei tehnice româneşti fiind evidentă la substituirea unei esenţe de lemn exotic cu una uşor accesibilă la latitudinea ţărilor româneşti. Şi dacă se examinează un asemenea paragraf de manuscris se vede cu uşurinţă că nimic nu apare spus în plus, nenecesar.

7. *Nuanţele* pigmenţilor sunt indicate în mod diferit, în erminiile româneşti, preferinţa pentru un mod de prezentare apărând cel mai adesea justificat tehnic de la prima vedere. Astfel, un ocru trebuia să fie „ohra închisă” (11,12). Un alt ocru intrat în componenţa reţetei unui „murdent” [altă masă adezivă folosită la auriri] trebuia să fie „ohra supţire” [de nuanţă deschisă] iar un alt asemenea material, folosit la „ruşeţele” [rumenelele obrazului] portretelor trebuia „pus subţire” (12) [în strat de grosime mică, translucid]. Interesant este şi faptul că în acest paragraf de text tehnic, acelaşi termen este folosit cu două sensuri complet diferite. Dezvoltarea argoului tehnic sau o neputinţă momentană a elaboratorului au condus, pare-se, la o situaţie greu de pus de acord cu complexitatea tehnică de care am mai amintit anterior.

8. Pentru aceeaşi materie primă sau material, în manuscrisele tehnice de care am tot amintit, apar, uneori, pentru un acelaşi material *denumiri* diferite, chiar în recomandările aceluiaşi manuscris de erminie (5), (6). Astfel, „albul de icoane”

(ceruză), în manuscrisele tehnice româneşti, apare cu mai bine de douăzeci de denumiri. Unele (s. ex. „alb de icoane") sunt autohtone vechi şi neîmprumutate din alte limbi. Ele aduc fermecătoare ecouri arhaice, sugestive, peste secole. Un alt exemplu este cel al unui „alb de var" recomandat ca „var din varnița de floare aleasă" recomandat a fi introdus „prin văpsele care voieşti să fie deschise" (13). Altele dintre aceste sinonime, însă, sunt sigur venite din alte limbi şi, cel mai adesea, au suferit şi ele acțiunea etimologiei populare. În acest sens, la ceruză, se poate observa că, din limba greacă apare împrumutat cuvântul „psimith", din cea germană „bleivas" Bleiweiss], iar din limba turcă au fost împrumutate cuvintele „suliman" sau „saliman". Similar, numele unui pigment verde (acetatul de cupru), pigment la care iconarii români au renunțat de aproape două secole, apare tot cam cu atâtea denumiri, venite din aceleaşi trei patru limbi ale țărilor din care erau importate sau ale atelierelor străine din care ajunsese vreo informație sau recomandare tehnică până în aria românească. De origine veche, românească, trebuie amintite „cocleala" (referire la apariția unui strat de produşi de coroziune pe suprafața pieselor de cupru expuse la acțiunea agenților atmosferici), „praf de aramă" (referire la elementul chimic de bază care intră în compoziția pigmentului respectiv şi „verde de pajăşte" (cu care se realizau fondurile în care se figura iarba). Acest pigment, însă, în manuscrisele tehnice româneşti, apare şi sub denumirea de „cinghiar" sau „ghinghiar", termeni veniți din limba turcă, „grispan" sau „grisman" veniți din limba germana şi „verdegris" împrumutat din limba italiană.

9. În ceea ce priveşte diversitatea materiilor prime folosite de către iconarii români de altădată, trebuie remarcat că şi la acest capitol textele tehnice ale manuscriselor româneşti de diferite tipuri arată nu numai o informație vastă, venită şi plecată înspre toate cele patru puncte cardinale, ci şi o experiență îndelungată. Iar această experiență era bazată pe o observație şi putere de reținere surprinzătoare, asociate cu un discernământ deosebit de remarcabil. Despre asemenea exemple am

amintit câte ceva şi în cele ce preced. Unul dintre acestea s-a referit la recomandarea de a se aduce răşinile la o granulație foarte fină, pentru a fi mai uşor trecute în soluție, atunci când se realiza un verniu de ulei. Un altul a fost acela în care se făcea precizarea că ceruza, atunci când era adusă tot la o granulație fină să fie "frecată" [maruntită] nu în ulei de in, ca alți pigmenți, ci în ulei de nucă, deoarece „albul de icoane" este un sicativant.

În ceace priveşte *divesitatea direcțiilor* din care au venit informațiile care au stat la baza erminiilor şi cât de tributară a fost pictura religioasă românească celei bizantine, trebuie amintite unele mici detalii. Acestea clarifică o situație cu privire la care cercetătorii s-au grăbit să tragă concluzii – în relația pictura religioasă bizantină față de cea românească – numai pentru a da o respectabilitate mai mare activității iconarilor români. În erminiile româneşti, la capitolul „vernichiuri" (verniuri), numărul de răşini la care se recurge la alcătuirea unui verniu este cu mult mai mare decât în cea mai completă şi mai mare erminie athonită care a ajuns până la noi. În vreme ce, în erminia lui Dionisie din Furna, apar recomandate trei rețete de verniu de ulei, două rețete de verniu cu neft şi un singur verniu realizat cu un solvent constituit dintr-un amestec de neft şi ulei de in, într-o erminie românească (11) sunt oferite patru rețete cu verniu de ulei de in, şase verniuri alcoolice, trei cu neft, unul cu terebentină, unul cu un amestec de ulei şi neft şi două cu un amestec de rachiu şi terebentină. Şi acestea sunt rezultate similare cu cele la care se ajunge şi atunci când analizăm şi alte exemple din activitatea practică a iconarilor români. De fiecare dată, cercetătorul atent trebuie să remarce nu numai vastitatea informației, abilitatea de meşteşug şi Harul artistic al iconarilor români, ci şi contribuția pictorilor respectivi la apariția unei arte vii caracteristice unei anumite arii geografice şi într-o anumita epocă.

Bibliografie

(1) CENNINO CENNINI, *Tratatul de pictură*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972.
(2) DIONISIE din FURNA, *Carte de pictură*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1979.
(3) Ch. I. EASTLAKE, *Methods and Materials of Painting of the great Schools and Masters*, New York, 1960.
(4) MIHAIL MIHALCU, *Zinnnober und Bleiweiss în der mittelalterlichen rumanischen Malerei*, 13, Arbeitstagung der ATM , Nürenberg, 1981.
(5) MIHAIL MIHALCU şi MIHAELA DRĂGĂNOIU, *Prepararea şi utilizarea cinabrului în „cărţile" de pictură româneşti (erminiile) şi în practica pictorilor medievali români*, în „Revista muzeelor şi monumentelor istorice şi de artă", XIII, 2, 82-86,1982.
(6) MIHAIL MIHALCU, *Faţa nevăzută a formei şi culorii*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1996.
(7) MIHAIL MIHALCU and MIHAELA D. LEONIDA, *Adhesive materials used în gilding by romanian medieval icon painters*, în *Études et Documents balkaniques et mediterranéens* [1](Paris), „Recueil", 25, pag. 58-70, Paris, 2002.
(8) ..., On divers Arts, The treatise of Theophilus, The Univesity of Chicago Press, Chicago, 1963.
(9) Ms. rom. 1283 (Bibl. Acad. Rom.)
(10) Ms. rom. 1555 (Bibl. Acad. Rom.)
(11) Ms. rom. 1795 (Bibl. Acad. Rom.)
(12) Ms. rom. 1808 (Bibl. Acad. Rom.)
(13) Ms. rom. 2151 (Bibl. Acad. Rom.)
(14) Ms. rom. 4206 (Bibl. Acad. Rom.)
(15) Ms. rom. 5769 (Bibl. Acad. Rom.)

AROMÂNII GRĂMUŞTENI DIN CĂLĂRAŞI
Strategii matrimoniale, identitate

Cristina Plecadite

Problema

A determina specificul cultural al unui grup presupune nu numai raportarea la trăsăturile sale constitutive, dar şi modul în care acestea sunt percepute ca fiind definitorii pentru fiinţa colectivă. Strategiile de menţinere a identităţii, opun mediului social înconjurător o frontieră care restricţionează şi reglementează; ele sunt în relaţie cu ceea ce grupul consideră că îl caracterizează.. Simbolurile luate în definirea personalităţii de grup sunt în permanenţă articulate la mediul ambiant deoarece grupul trăieşte într-un mediu care evoluează. Aceasta atrage după sine definiri şi redefiniri, întărirea unor strategii identitare sau abandonarea ei pentru altele mai eficiente.

Cazul aromânilor reprezintă o excelentă exemplificare. Lipsiţi de o structură politică de ansamblu – deşi nu erau lipsiţi de un teritoriu (Macedonia istorică, întinsă între Marea Egee şi Marea Mediterană) - aromânii au înfruntat istoria şi au adus în prezent ceea ce considerau a fi elementele lor distincte: limba, religia, tradiţia. Ei au făcut-o în ciuda faptului că au trăit într-un mozaic de etnii. O dovedeşte şi multitudinea de nume sub care sunt cunoscuţi în Balcani: spre pildă, grecii îi numesc "vlahi" sau "cuţo-vlahi", albanezii şi sârbii, "ţintari". Cât timp au trăit în spaţiul în care s-au format, ei s-au numit pe sine într-un singur fel "armân", echivalent al termenului de "român": "şi mini escu armân", obişnuiau să spună atunci când întâlneau un român din nordul Dunării. Conştiinţa de a fi român a generat strategii de apărare a sinelui colectiv.

Venirea în România (1925-1928), rămasă în memoria colectivă drept "colonizarea", a schimbat fundamental modul lor de viaţă întrucât au renunţat la

păstoritul transhumant şi inevitabil la formele de organizare pe care acesta le implica. Conştiinţa că reprezintă un grup distinct, ce are o limbă, un teritoriu, o istorie şi obiceiuri comune, e reafirmată odată cu "colonizarea". Numiţi de populaţia autohtonă "machidoni" ei, ne încetând să se considere români, au trasat o nouă frontieră care să le permită coeziunea comunitară în înfruntarea "noului". Distincţia simbolică "noi" – "ei" ("armân" – "român") nu este de substanţă, ci doar una ce reglementează schimbul cu ceilalţi în vederea conservării şi perpetuării tradiţiilor şi dialectului, a unui mod de viaţă specific. În această situaţie, familia şi comunitatea sunt văzute de către ei înşişi ca un mod de prezervare a marker-ilor identitari ai grupului.

Studiul de faţă pleacă de la o constatare: până în anii '70-'80, aromânii grămuşteni din Călăraşi se căsătoreau numai în cadrul grupului. Această practică este adusă din Grecia; odată cu venirea lor în Macedonia istorică endogamia reglementa interacţiunile cu celelalte populaţii: ea nu permitea pătrunderea în comunitate a străinilor şi nici pierderea vreunui membru. Comunităţile erau mici şi răspândite de-a lungul Balcanilor astfel încât orice "trădare" echivala cu slăbirea grupului şi constituia o în frângere simbolică. Prin intermediul familiei se conservau elementele constitutive: religie, limbă, tradiţie, mod de viaţă. În aceste condiţii, importanţa căsătoriei şi controlul comunitar asupra ei erau inevitabile pentru menţinerea coeziunii. în călcarea acestei legi lovea întreaga comunitate şi de aceea sancţiunile erau pe măsură: expulzarea din familie şi din comunitate. Acest element important este nu numai tolerat, ci devine „normal" în cadrul comunităţii aromâne din Călăraşi. "Regulă de aur", endogamia şi-a menţinut vitalitatea pentru aromânii grămuşteni din Călăraşi până spre sfârşitul anilor '70 – începutul anilor '80. Desigur, au existat excepţii izolate, sancţionate atât de familie cât şi de opinia publică. Anii '80 însă au adus o schimbare fundamentală: "exogamia" este nu numai tolerată, dar capătă caracter de normalitate. În ultimii ani, în Călăraşi a existat o singură căsătorie endogamă, şi aceasta nu datorită faptului că ar fi populaţia îmbătrânită atrăgând după sine o frecvenţă redusă a numărului de căsătorii.

Cunoscând importanța endogamiei ca frontieră în păstrarea caracterului particular al grupului, problema era greu de înțeles. Pe parcursul interviurilor am realizat că nu pot reduce subiectul la prezent, ci trebuie să-i urmăresc evoluția până la punctul în care cei mai bătrâni membrii din comunitate permit să ne întoarcem. Totodată, preferința actuală pentru nivelul de educație al posibilului partener în defavoarea criteriului de apartenență, mi-a îndreptat atenția spre o viziune globală a strategiilor matrimoniale. Aceasta reprezintă a doua motivație care transformă modul inițial de abordare al problemei. În sfârşit, abordarea finală include un factor pe care nu îl luasem în calcul: endogamia reprezintă o strategie identitară. Ca dovadă sunt regretele față de renunțarea la acest mod de alegere a partenerului marital, renunțare privită ca un abandon al posibilității de transmitere a limbii şi tradițiilor – elemente pe care toți aromânii, indiferent de generație, le arătau ca elemente deosebitoare față de ceilalți. Renunțarea la această strategie ar fi atras după sine la constituirea unor noi modalități de a se defini.

Repere teoretice asupra problemei identitare

Pentru a supraviețui, orice societate are modalități instituționalizate de inculcare în membrii săi a cunoştințelor şi comportamentelor, şi simboluri adecvate identităților date şi trebuie să se asigure periodic că aceste identități sunt confirmate sau întărite. Procesele identitare se referă la acele aspecte ale culturii care se înrudesc direct cu formarea şi menținerea identităților. Confruntarea cu ceilalți presupune, din punctul de vedere al abordărilor culturaliste, confruntarea sistemului cultural al "Sine"-lui cu cel al "Alter"-ului. Fr. Barth (1995) consideră că specificitatea organizării sociale etnice provine din rolul pe care îl joacă contrastele culturale, dar că acest rol nu poate fi disociat de procesele de manifestare a identităților.

În dicționarul Petit Robert, "identitatea culturală" este definită ca "un ansamblu de trăsături culturale proprii unui grup etnic (limbă, religie, artă, etc.) care îi conferă individualitate". Această definiție atrage atenția asupra faptului că între identitatea culturală şi cea etnică este foarte greu să se traseze o graniță. Grupul etnic

este privit ca "o unitate ce înglobează indivizii definiți printr-o moştenire culturală comună" (P.Poutignat şi Jocelyne Streiff-Fenart, 1995, p.24). Identitatea etnică nu poate fi definită în afara identității culturale ce o subsumează.

Teoriile care privilegiază interacțiunile sociale devin tot mai influente în dezbaterile epistemologice asupra identității. Ele postulează faptul că identitatea se elaborează pe calea unei relații dinamice cu alte identități. Acest tip de abordare îşi propune mai puțin să extragă trăsături "obiective" ale identității, cât să pătrundă semnificația subiectivă a acesteia, să înțeleagă identitatea ca un proces născut din raportul interactiv prin care un subiect social îşi construieşte o anumită reprezentare de sine în relație cu alți subiecți sociali într-o societate anume.

Identitatea colectivă se sprijină mai puțin pe criterii obiective şi mai mult pe un sentiment de apartenență şi un sistem simbolic care oferă fiecărui individ instrumentele necesare construcției sinelui său social.

Revenind la înțelegerea identității etnice prin prisma acestei abordări, emblematică este definiția pe care Marco Martinello o dă etnicității. Astfel, aceasta este "un aspect al relațiilor sociale între actorii sociali care se consideră şi care sunt considerați de ceilalți ca fiind cultural distincți de membrii altor grupuri cu care ei au un minimum de interacțiuni regulate" (M. Martinello, 1995, apud Dominique Belkis, 1999, p. 343). Grupurile etnice nu-şi găsesc specificul pe diferențe psihice sau culturale obiective, ci pe credința grupurilor în relație şi în realitatea acestor diferențe. Factorii de identificare şi de distincție se găsesc tocmai în relațiile cu „celălalt". Nefiind "dat"-uri aceste criterii obligă la relativizarea diferențelor culturale. Din această perspectivă diferențele între grupuri sunt elemente pe care actorii sociali le manipulează în interacțiunile lor. Diferențele culturale şi identitățile ataşate lor pot fi definite şi reconstruite conform situației interacționale.

Un grup îşi fondează identitatea etnică prin interacțiune şi stil iar acest lucru se în tâmplă numai atunci când se află în relație cu celălalt. Etnicitatea e un element de negociere explicit sau implicit al unei identități mereu implicate în relațiile sociale, variind în funcție de context.

Pentru F. Barth, "sentimentul de apartenență la un grup nu se poate elabora dacă nu există o categorie a excluşilor" (outsiders) (1969, p.12). Etnicitatea este produsul interacțiunilor unei largi varietăți de grupuri, necesară pentru situarea lor în categorii stereotipice, pentru identificarea şi definirea frontierelor între „ei" şi „noi". Barth defineşte grupurile etnice în sens organizațional, fiind "categorii de atribuire şi identificare operate de actorii înşişi" (ibidem, p.14). Din punctul de vedere al acestui autor, identitățile şi grupurile etnice sunt chestiuni de organizare socială şi nu de conținut cultural. Identitatea etnică a unui grup cultural nu are relevanță în condiții de izolare a acelui grup. Ea nu e dată de diferențele culturale empiric observabile, ci de condițiile în care anumite diferențe culturale sunt utilizate ca simboluri de diferențiere între „in-group" şi „out-group". Diferențele culturale manipulate ca simboluri iau naştere în timpul interacțiunii.

Barth nu goleşte identitatea etnică de conținutul ei cultural; arată numai că ea nu este simpla expresie a unei culturi deja existente, spunând că "punctul crucial al cercetării devine frontiera etnică care defineşte grupul şi nu materialul cultural pe care îl cuprinde" (1969, p.14). De aceea, unul din conceptele cheie care trebuie avute în mod necesar în vedere este acela care se referă la frontiera etnică. Elucidarea fenomenului etnic nu trece prin analiza culturii grupului etnic, ci a condițiilor generative de distincții etnice şi de articularea acestor distincții, adică de înțelegere a fenomenului de frontieră etnică. Desigur, Barth nu eludează conținutul cultural, căci identitățile etnice nu pot fi mobilizate, negociate sau manipulate independent de conținutul material care le e asociat. Autorul asociază identitatea etnică valorilor culturale care servesc drept criterii în evaluarea sau negarea apartenenței. Frontierele grupurilor etnice determină sfera de interacțiune în interiorul căreia valorile grupului pot fi realizate. El refuză să considere că diferențele culturale au persistență în sine, în afara câmpului de relații, adică la frontieră, unde dobândesc semnificație. Frontierele etnice sunt liniile de demarcație între membri şi non-membri. Astfel, natura continuității unității etnice este clară din punctul de vedere barthian: depinde de menținerea frontierei. "Trăsăturile culturale care semnalează frontiere se pot schimba;

şi caracteristicile culturale ale membrilor pot fi transformate; în adevăr, chiar forma organizaţională a grupului se poate schimba – totuşi faptul dihotomizării continue între membrii unui grup şi cei din afară ne permit să specificăm natura continuităţii şi să investigăm forma şi conţinutul cultural schimbătoare" (1969, p.16). Aceasta înseamnă că frontierele etnice vor exista atâta timp cât aceste grupuri se vor raporta unele la celelalte conform relaţiei noi-ei.

Identitatea etnică neputând să fie disociată de apartenenţă, în funcţie de care se definesc aşteptările asupra comportamentelor, resurselor culturale şi modelelor utilizate de membri (Handelman, 1977, apud. P.Poutignat şi Jocelyne Streiff-Fenart, 1995, p.127), găsim aici un cadru cognitiv comun. Acesta este un ghid pentru orientările relaţiilor sociale şi al interpretării situaţiilor. Simbolurile şi etichetele etnice sunt referenţi cognitivi manipulaţi; aplicarea unei etichete etnice se face pentru înţelegerea comportamentului individului.

În acest moment discuţia se poate muta spre atribuirea categorială prin care actorii se identifică şi sunt identificaţi de alţii. Aşa cum s-a mai semnalat, identitatea este o dinamică a dublei definiri: internă şi externă, ceea ce duce de altminteri şi la înţelegerea distincţiei grup-categorie. Identitatea etnică nu se defineşte ca mod pur endogen prin transmiterea esenţei şi a tuturor calităţilor etnice, prin apartenenţa la grup („membership"), dar ea e "mereu şi inevitabil un produs al actelor semnificative ale altor grupuri" (Drummond, 1981, apud. P.Poutignat şi Jocelyne Streiff-Fenart, 1995, p.155).

Partea întâia

Aromânii. Câteva repere istorice.

În 980, o scrisoare a lui Vasile al II-lea Bulgaroctonul menţionează pentru prima dată o denumire etnică necunoscută până atunci: "vlahi"; o repetă într-un hrisov din 1020 în favoarea arhiepiscopului din Akris (Ohrida). După Theodor Capidan (1942) termenul de "vlah" are o origine celtică: vine de la numele unei

populații galice – Volcae, pe care triburile germane au cunoscut-o când au pătruns în Galia; germanii i-au numit cu acest nume pe celții romanizați şi mai apoi pe toate popoarele de origine romană, cuvântul ajungând aici prin intermediul slavilor (primit de la germani ca "valh" au făcut prin metateză: "vlah"). De altfel, acest cuvânt devine în limba greacă numele obişnuit al populației romanizate din nordul Greciei, precum şi din sudul Albaniei, din Macedonia slavă şi din Bulgaria, pentru a fi aplicat şi valahilor din nordul Dunării în momentul în care interesul grecilor se va întinde până acolo.

În ceea ce-i priveşte, aceşti vlahi se autodenumesc "armâni". Termenul provine din numele "rumân" care, primind proteza lui "a" – un fenomen obişnuit în dialectul lor – a ajuns să se pronunțe "arumân", iar acesta, cu căderea lui "u" din prima silabă ajunge "armân" (Th.Capidan, 1942). "Armân" este propriu-zis singurul nume cu întrebuințare generală la cele mai multe tulpini macedonene. Totodată, ei între ei mai folosesc şi alte nume, derivate de la ținuturile din care se trag. Astfel, cei din Pind şi din Tesalia se numesc "Epirați", cei din Muntele Gramos, "grămuşteni", cei din Albania, "fărşeroți", cei din Bulgaria, "vârgăreni". O bună parte din armânii orăşeni din Albania şi Macedonia se numeau „moscopoleni", după cum afirmă Teodor Capidan. La toate aceste denumiri trebuie adăugat termenul generic de "macedo-români", cel mai folosit în literatura de specialitate.

Există mai multe supoziții referitoare la originea aromânilor. Polemicile istorice nefiind scopul acestei lucrări, prezint succint teza susținută cel mai puternic în acest moment, aceea a plasării originii istorice a macedo-românilor la sudul Dunării. Mai precis, definirea acestui grup ca "ramură meridională a poporului român", a cărui origine e găsită populațiile traco-ilire romanizate.

Peninsula Balcanică prezintă încă din Antichitate aspectul unui mozaic de limbi, "putându-se distinge patru elemente etnice bine determinate şi anume: grecii, macedonenii, tracii şi ilirienii" (Ion I.Nistor, 1944, p.1). Tracii au început să fie romanizați odată cu expansiunea Romei în Europa de sud-est. Primul moment e reprezentat de cucerirea Macedoniei istorice, în anul 168 î.Hr., de către generalul

Aemilius Paulus Macedonicus Lucius, care îl învinge pe regele macedonean Perseu la Pydna. După Macedonia a urmat spațiul tracic până în nordul Daciei, cucerită de împăratul Traian în secolul II d.Hr. Astfel, procesul romanizării începe și la nord de Dunăre, cu 250 de ani după declanșarea lui în sud.

Până în secolul VII, pe la data venirii masive a slavilor în regiune, populația de aici vorbea o limbă distinctă, pe care filologii au numit-o "protoromâna" sau româna veche, comună. Astfel, năvălirile slave par a fi cauza "rupturii", elementul latinizat din sud fiind impus în adâncul Peninsulei Balcanice. Românii din Balcani încep să aibă propriile lor alcătuiri statale: Vlahia Mare, în regiunea Tesaliei și Vlahia Mică în Acarnania și în Etolia din Grecia de azi, apoi faimosul Imperiu româno-bulgar al fraților Petru și Asan din secolele XII-XIII.

Diferențierile ce modelează același fond au dus la apariția celor patru dialecte "ale românei comune – și nu ale românei pur și simplu, căci aceasta este limba funcțională a românilor din nord" (Matilda Caragiu-Marioțeanu, 1996): daco-româna, aromâna (macedo-româna), megleno-româna și istro-româna. Aceste patru dialecte corespund celor patru grupuri de vechi români, deveniți, de-a lungul secolului, românii din nordul Dunării (dacoromâni), aromânii, meglenitii (megleno-românii din Câmpia Meglen, la nord de Thessaloniki) și istrienii (istro-românii din Peninsula Istria).

Viața economică și implicațiile ei organizatorice

Aromânii reprezentau, încă de la începutul secolului al XX-lea, alături de yourrouck-ii de expresie turcă (ce părăsesc Europa odată cu apariția statelor naționale balcanice) și de sarakatsanii de expresie greacă, ultima populație de ciobani nesedentari din sud-estul european (Paul H.Stahl, 2000). Trăind într-o regiune cu mari tulburări pe plan istoric ce a avut efecte culturale și etnice ireversibile, supuși unui proces de industrializare, aromânii erau confruntați cu un proces de pierdere a modului tradițional de viață imediat ce au luat naștere statele naționale balcanice. Orice descriere a modului de viață tradițional constă în mare parte într-o reconstituire,

întocmită conform relatărilor unor călători din secolul al XIX-lea (de exemplu: W.L.Leake, 1814; F.Ch.L.Pouqueville, 1920; L.Nenițescu, 1895) sau ale unor documente ale folcloriştilor care au studiat această populație din secolul al XIX-lea şi până la cel de-al doilea Război Mondial (de exemplu: G.Weigand, 1898-1895; Tache Papahagi, Theodor Capidan, etc.).

Deoarece orice mod de organizare a comunităților premecaniciste şi a vieții de familie sunt strâns legate şi determinate de modul de desfăşurare a vieții economice strâns legate de cadrul ecologic, demersul trebuie început cu descrierea activității lor caracteristice. Una din principalele caracteristici este viața pastorală, în sensul propriu şi tehnic al cuvântului. Viața pastorală se îmbină cu celelalte activități ale aromânilor (spre pildă comerțul sau cărăvănitul). Organizația socială, politică, culturală, religioasă, a fost constant legată de viața pastorală, chiar atunci când membrii ei nu mai erau ciobani.

Se cunosc bine două feluri de viață păstorească, *nomadismul* şi *transhumanța.* Amândouă sunt bazate pe faptul că turmele trebuie să aibă păşuni în diferitele perioade ale anului. Diferența dintre cele două feluri de păstorit, deşi la prima vedere punctuală, implică consecințe mari de organizare. Transhumanța pune în relație oscilatorie o aşezare de iarnă şi o aşezare de vară, putând varia în funcție de terenurile închiriate sau stăpânite. Cu transhumanța, doar o parte din grup urmează turmele în timp ce restul poate rămâne în sat.

Pluralității de forme economice şi culturale îi corespunde o varietate de forme istorice şi prezente de gospodării şi familii. Familia (pentru aromâni „fumeali") era unitatea de bază. Ea corespunde unui sistem patriarhal balcanic, care constituie fundamentul cultural pentru subsistemele de familie şi rudenie. Este un sistem care organizează societatea după principiul patriarhal într-o ordine ierarhică şi instituționalizează puterea şi controlul. Nu putem înțelege felurile de organizare a familiei dacă nu luăm în considerare condițiile ecologice şi economice diferite, obiceiuri de moştenire, formele de reproducere şi diferite coduri şi simboluri culturale.

De aceea, pentru a cunoaşte modelul familial aromân, nu trebuie să pierdem din vedere modul specific de viață (K. Kaser, 1997).

Întâlnim la aromâni familia patrilineară lărgită, responsabilă solidar pentru fiecare dintre membrii ei. Organizația familială era bazată pe o noțiune de ascendență („soie") constitutivă a raporturilor între persoane într-o aşezare patrilocală înglobând pe toți urmaşii masculini. Matricea vieții, corespunzând păstoritului (întâlnit la toate tulpinile de aromâni) implică participarea tuturor membrilor ce alcătuiesc o familie, astfel încât se poate vorbi de stăpânirea în comun a proprietății şi o diviziune specifică a muncii. În momentul căsătoriei, fetele îşi schimbă rezidența, mutându-se în familia soțului. Astfel, o gospodărie aromână cuprindea pe lângă perechea inițială (mama şi tatăl), pe toți băieții căsătoriți cât şi pe toți copiii acestora; "fumealia" poate atinge uneori 30-40 de membri, dat fiind numărul mare de copii pe care îi are un cuplu. Deşi sistemul patriarhal întâlnit reglează relațiile dintre femei şi bărbați acordând bărbaților o poziție puternică, omnipotentă, în timp ce femeilor le acordă o poziție de subordonare, ierarhizarea domestică trebuie să ia în calcul şi cea de-a doua axă, vârsta. Există două ierarhii piramidale independente, consecințe ale frecventelor şi lungilor absențe ale soților, taților sau fraților. Piramidele puterilor masculine şi feminine se juxtapuneau astfel pe tranşe de vârstă în interiorul fiecărui grup familial. Diferența consta în faptul că raporturile dintre bărbați erau determinate prin legături de consangvinitate (deoarece erau fii şi frați), pe când în cazul femeilor era vorba de afinitate (căsătoriile aducând sub acelaşi acoperiş femei străine). În acest ultim caz, rangul ierarhic trece înaintea rangului prin sânge: astfel, fetele nemăritate, trăind sub acoperişul tatălui lor, dacă nu mai aveau mamă, sunt datoare s-o asculte pe cumnata cea mai vârstnică. Acest lucru este important pentru că ne indică faptul că rolul femeilor era important într-o populație unde ele erau cele mai numeroase în aşezările fixe, atât din cauza frecventelor absențe ale soților, cât şi din cauza activităților economice proprii.

Şeful de gospodărie este tatăl, urmat la moartea sa de fiul cel mare. Atunci când toți bărbații sunt plecați cu oile la munte, delegarea de autoritate se adresează

mamei, față de care manifestă obediență atât fetele necăsătorite, soțiile, cât şi fiii necăsătoriți. Toate veniturile obținute din munca în comun sunt strânse de către unul din părinți care le repartizează după cum crede de cuviință.

Diviziunea familiei are loc fie treptat, fie odată cu moartea tatălui. În primul caz, atunci când gospodăria are prea mulți membri (se căsătoresc mai mulți fii), unul sau doi dintre ei se pot separa, alcătuindu-şi o familie proprie. În acel moment ei primesc o cotă-parte din averea familiei, în funcție de cum crede de cuviință tatăl. Se întâlneşte la aromâni, ca şi la români, "privilegiul ultimogeniturii masculine, mod patriarhal de asigurare a bătrâneții" (H. H. Stahl, 1998, p.108). Acesta este strâns legat de diviziunea familiei, care nu se petrece în mod necesar la moartea tatălui; familia extinsă poate continua şi după aceea – caz în care fiul cel mai mare, căsătorit fiind, devine noul şef de gospodărie. Diviziunea poate surveni şi înainte de deces. În orice caz, părinții, bătrâni şi dependenți acum de produsul muncii copiilor, îl opresc în gospodărie pe fiul cel mic care le asigură întreținerea.

Transferul de proprietate, ca în multe alte locuri din Balcani, nu era legat de moarte sau de căsătorie, ci avea loc atunci când gospodăria se despărțea în câteva grupuri după mai multe generații; proprietatea (în general oile) se împărțea între băieți în acord cu liniile descendenței.

Toate societățile au reguli pentru alegerea unor persoane potrivite pentru căsătorie. Familia este importantă şi are un rol deosebit în reproducerea socială, ea favorizează continuitatea grupului, nu numai familial ci şi comunitar. Familia aromână deține şi menține tradițiile culturale prin transmiterea valorilor. Sistemul valoric aromân poate fi văzut ca o gramatică a relațiilor lor sociale; gramatica unei limbi este folosită de oameni chiar dacă aceştia nu sunt în mod necesar conştienți de regulile şi structura ei. Yehudi Cohen scria: "Sistemele de valori furnizează definiții asupra a ceea ce este dezirabil sau nedezirabil. Ele constituie criterii de selectare a mijloacelor şi scopurilor disponibile, pentru interpretarea lumii şi pentru evaluarea experiențelor. Fiecare dintre standarde trebuie să se potrivească condițiilor în care oamenii trăiesc" (1968, p.270, apud Beverlie Fatze, 1984, p.45). Sistemul valoric

aromân era bazat pe două principii, onoare şi mândrie pe de o parte, puritatea sângelui ("sândze") pe de alta.

Prescripţiile sociale pentru căsătorie nu pot fi înţelese dacă ignorăm cadrul geopolitic în care trăiau aromânii. Mozaicul de etnii, lipsa unui stat propriu, modul de viaţă patriarhal, conservator, pot constitui explicaţii pentru regula de aur a alegerii partenerului: endogamia. Acesta era criteriul fundamental la nivelul tuturor tulpinilor de aromâni, căruia i se adaugă celelalte: "soia" (neamul) şi averea.

Endogamia, definită în acest caz ca prescripţie de căsătorie în interiorul grupului aromânilor, are două funcţii majore: menţinerea şi revitalizarea unităţii etnice în cadrul grupului, dublată de menţinerea frontierelor între grupuri. Endogamia ar putea apărea ca efect logic al naturii ocupaţionale a aromânilor: izolaţi în munţi, nici nu ar putea avea contact cu alte populaţii; însă, aşa cum s-a văzut, legăturile păstoritului cu comerţul şi transportul contrazic această izolare aparentă. Căsătoria cu un membru al unei alte etnii ar fi un atac grav la adresa modelului familial patriarhal şi, prin aceasta, la adresa întregii comunităţi; aceasta în condiţiile în care familia este singura sursă socializatoare, păstrătoare a valorilor şi obiceiurilor, ca marcări etnice distincte. Prescripţiile de căsătorie nu sunt în legătură numai cu apartenenţa etnică la aromâni, ci şi cu tulpina din care fac parte. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Ioan Neniţescu scria despre fârşeroţi: "...deşi trăiesc împreună cu ceilalţi aromân, voscopoleni şi grămosteni, totuşi nu se încuscresc cu ei, căci nici le iau fetele, nici le dau în căsătorie fetele lor". Alegerea partenerului de căsătorie era apanajul părinţilor, copilul în cauză neavând nimic de spus în această privinţă. Schimbarea situaţiei geopolitice, aculturarea şi industrializarea progresivă şi-au lăsat amprenta asupra structurii familiale, generând schimbări ample.

Venirea şi migraţiile din România.

Perioada anterioară celui de-al doilea război mondial a cunoscut o sedentizare progresivă a populaţiei de aromâni, consecutivă creării statelor balcanice după căderea imperiului otoman. Apariţia frontierelor politice a restrâns şi chiar împiedicat

posibilitatea unor deplasări lungi de transhumanță. Macedonia s-a transformat într-un spațiu restrâns care scădea pe măsură ce viteza transporturilor creştea.

Declinul progresiv al structurii de stat a Imperiului Otoman şi dezvoltarea ideilor naţionaliste în cursul secolului al XVIII-lea au fost la originea unui decupaj al Europei Orientale care se întemeia din ce în ce mai mult pe etnicitate, unitatea formată din trilogia limbă – religie - teritoriu definind naţiunile şi justificând revendicările autonomiei politice. În acest context, populaţiile desemnate sub numele generic de "vlahi" (grupuri de limbă latină), au devenit "Macedo-români".

La Bucureşti, în anii 1850, intelectualii preocupaţi de grupurile de macedo-români au fondat Societatea Macedo-română în scopul apărării drepturilor acestora, în principal învăţământul şi cultul în limba latină în Macedonia. Rezultatul a fost o mişcare fondatoare de şcoli şi de biserici în limba latină. Astfel, pe teritoriul otoman existau 13 şcoli în 1878, 80 în 1900 (G.Castellan, 1991).

În timpul crizei din Macedonia, vlahii au obţinut recunoaşterea oficială de către autorităţile otomane a identităţii lor etnice şi a instituţiilor lor. În mai 1905, Poarta a recunoscut o naţionalitate aromână în ciuda protestelor Greciei. Tratatul de la Bucureşti (1913) care a pus capăt războaielor balcanice a recunoscut vlahilor autonomia şcolară şi religioasă în noile posesii ale statelor, crearea de biserici şi dreptul guvernului de la Bucureşti de a le subvenţiona.

Abandonarea politicii "Marii Idei" (reînvierea imperiului bizantin) conduce spre Convenţia de la Neuilly (1919), unde Bulgaria şi Grecia, în vederea realizării dezideratului "unităţii etnice naţionale", s-au învoit să înlesnească emigrarea bulgarilor din teritoriul grec şi a grecilor din spaţiul bulgar. În aceiaşi vreme România obţinea Dobrogea de Sud.

Evenimentul ce avea să schimbe radical desfăşurarea vieţii aromâneşti aparent încremenite, vine odată cu Convenţia de la Lausanne (1923). Aici se hotărăşte schimbul de populaţie dintre Turcia şi Grecia. Se asistă astfel la o imigrare a peste 1.300.000 de refugiaţi greci din Asia Mică în Grecia, în schimbul a 300.000 de turci plecaţi de pe teritoriul grecesc. Cea mai mare parte a refugiaţilor greci au fost

împroprietăriți în Macedonia. Desființarea marilor orașe a avut o răsfrângere catastrofală asupra aromânilor din aceste părți căci, lipsiți fiind de pășuni, rezultatul evident a fost necesitatea de a renunța la păstorit. În această situație s-a trezit, ca o supremă cale de mântuire, ideia de a emigra în România. Din 1922, căpetenii ale Mișcării Naționale din Macedonia trimiteau scrisori în România cerând guvernului român următoarele: să admită intrarea în România, să intervină pe lângă guvernul grec pentru a le asigura ieșirea, să-i împroprietărească și să le înlesnească transportul și instalarea în țară.

Colonizarea

Guvernul român va organiza "repatrierea" macedo-românilor și, între 1925 și 1932, mai mult de 6000 de familii aveau să emigreze în România. Fiecărei familii i s-au oferit 10 hectare de pământ și o casă în Dobrogea de Sud. Prin familie se înțelegea orice bărbat peste 23 de ani care era căsătorit. Strategia guvernului român a fost de întărire a frontierei sale naționale. Macedo-românii (aromânii și megleno-românii) imigrați în România au obținut imediat naționalitatea română.

Repartiția în Cadrilater a permis continuarea unor forme de solidaritate de sat: delegații Societății Macedo-române care au organizat transferul populației erau fiecare responsabil de un grup în funcție de satul de origine și au considerat ca o bună soluție să nu separe nici familiile, nici grupurile de săteni.

Migrațiile

Schimbul de populație care a avut loc în 1940 între România și Bulgaria (când Hitler retrocedează Dobrogea de Sud Bulgariei), îi aduce pe aromâni în Dobrogea de Nord; ei se refugiază în diferite sate și orașe mari. Notabilă este Constanța, unde se află acum cea mai importantă comunitate aromână din România.

Între 1946-1947 are loc exilul economic în Banat, ca urmare a unei mișcări colective a macedo-românilor care traversează România de la est la vest. Banatul avea un număr mare de unguri și nemți, descendenți ai familiilor instalate aici în epoca

imperiului austro-ungar. Părăsirea de către nemţi a României şi existenţa unor mari spaţii cultivabile a făcut să se recurgă la soluţia "coloniştilor". Aceştia primeau 5 hectare de pământ în locul celor 10 lăsate în Dobrogea, pe lângă o casă părăsită de nemţi. Afluxul de migranţi fiind mare, familiile germane au fost nevoite să adăpostească o familie de colonişti până în momentul în care îşi puteau construi propria casă.

Anii 1951-1956 au însemnat deportarea în Bărăgan sau exilul politic. Începută în 1948, colectivizarea) a devenit obligatorie în 1951. Cei ce se opuneau sau cei ce erau consideraţi duşmani ai comunismului au fost deportaţi în Bărăgan. O bună parte dintre aromâni, pentru a-şi salva turmele de oi, au părăsit Banatul înainte de a fi deportaţi şi s-au întors în locurile pe care le cunoşteau deja: Dobrogea şi Sudul ţării.

Partea doua

Aspecte metodologice ale cercetării comunităţii din Călăraşi

În lipsa unor studii sociologice asupra vieţii aromânilor din România, scopul iniţial al cercetării a fost culegerea datelor care ne-ar fi permis să elaborăm ipoteze privitoare la strategiile matrimoniale. Prima parte a terenului a fost astfel dedicată exclusiv unei abordări descriptive. Problemele sesizate au acoperit o largă paletă tematică: modelul familial tradiţional, activităţile economice, momentele ceremoniale ale comunităţii, "colonizarea", migraţiile din ţară, relaţiile cu românii, percepţia schimbării. După culegerea acestor date preliminare, obiectivele principale au fost aflarea caracteristicilor pe care aromânii le consideră definitorii (acele trăsături care îi fac sa revendice diferenţa) si identificarea noile strategii de reglementare a relaţiilor din cadrul grupului ca si pe cele cu românii în condiţiile în care s-a renunţat la endogamie ca principal criteriu de alegere în căsătorie.

Metoda folosită este cea a studiului de caz, având în vedere comunitatea de aromâni grămuşteni, iar tehnica este cea a interviului semi-structurat. Metodele complementare folosite sunt observația participativă şi cea biografică.

Pornită inițial cu scopul de a colecta date în vederea descrierii, cercetarea a început prin utilizarea observației participative pentru "a pătrunde în <<universul logic al discursului grupal, la identificarea nedeformată a situațiilor simbolice interacțional" (L.Vlăsceanu, 1982, p.106). Observaţia participativă presupune implicarea observatorului in activitățile sociale ale actorilor. Faptul că sunt aromâncă mi-a permis să îndeplinesc cele două deziderate ale utilizării acestei metode: integrarea temporară in comunitatea studiată şi folosirea dialectului, astfel încât prezența mea nu a exercitat nici o influență asupra comportamentelor lor cotidiene.

Pe parcurs, pentru a dobândi cunoştințe referitoare la atitudinile şi percepţia lor asupra evenimentelor, am utilizat metoda biografică. Aceasta a fost deosebit de importantă pentru înțelegerea "din interior" a fenomenului complex dat de parcursul migratoriu (traseul fiind Grecia - Dobrogea de Sud - Dobrogea de Nord – Banat - Călăraşi) şi a consecinţelor acestuia, aşa cum au fost prezentate de bătrâni; a permis reconstituirea modului de organizare a familiei şi de luare a deciziei matrimoniale. Totodată, biografia este o metodă esențială în cercetarea inter-generațională şi în descrierea proceselor de constituire a identității personale şi colective.

Observaţia participativă şi metoda biografică au permis desprinderea temelor ce au fost abordate în ghidul de interviu. Acesta a fost reformulat pe tot parcursul cercetării, pe măsură ce a devenit evident faptul că se pot schița elemente ale unei abordări explicative. Grila de interviu cuprinde teme referitoare la modelul familial tradițional, moduri de întemeiere a căsătoriei, identitate şi criterii de diferenţiere, atitudini, stereotipuri.

Cercetarea a avut ca subiecți aromânii grămuşteni din Călăraşi, derulându-se din noiembrie 2000 până în aprilie 2001. Interviurile au fost efectuate în perioada februarie-aprilie 2001. Pentru a surprinde toate dimensiunile dorite au fost realizate interviuri cu 18 persoane după cum urmează:

1) conform regulii căsătorit exogam endogam/necăsătorit:
9 persoane sunt căsătorite conform regulii endogame
4 – exogame
5 – necăsătorite

2) Categorii de vârstă:
18-35 ani: 7 subiecţi
36-50 ani: 3 subiecţi
51-65 ani: 4 subiecţi
peste 65 ani: 4 subiecţi

Acolo unde am putut, am realizat interviuri pe mai multe generaţii din aceeaşi familie (bunic-tată-nepot). Am ales această structură pentru a surprinde în cadrul celor 3 generaţii (născuţi în Grecia, prima generaţie născută în România, a doua generaţie născută în România) atât atitudinile, diferenţele de atitudine şi de percepţie asupra schimbărilor survenite în cadrul familiei şi căsătoriei, cât, mai ales, pentru a surprinde modul în care ei se auto-definesc şi îi definesc pe ceilalţi din punctul de vedere al diferenţelor.

Totodată, structura realizată pe triade: endogam – exogam - necăsătorit ne permite să cercetăm modul în care ei definesc:

- importanţa căsătoriei endogame în viaţa individului şi a comunităţii
- rolul familiei în menţinerea identităţii
- modalitatea de a lua decizii
- justificări ale celor căsătoriţi şi atitudini de viitor ale celor necăsătoriţi.

Aceste modalităţi de a împărţi subiecţii chestionaţi oferă posibilitatea unei duble perspective de comparaţie: trecut (Grecia) – prezent (România) şi acceptarea - respingerea normei.

Strategii matrimoniale şi identitate

Istorie trăită – Istorie povestită. Din Livădz în Călăraşi.

A încerca să refaci traseul parcurs de un grup după relatările membrilor lui implică a-ţi asuma riscul inerent al deformării faptelor. Aceasta deoarece memoria colectivă ca şi cea individuală nu ascund realitatea, dar o camuflează sub povara semnificaţiilor; implică selectarea unor evenimente încărcate emoţional în

detrimentul altora, care vor fi uitate pentru totdeauna. Totodată, a dezbrăca realitatea de semnificațiile pe care trăitorii ei le atașează inevitabil înseamnă a nu surprinde tocmai modul în care oamenii își însușesc și-și explică schimbarea.

Această parte își propune să trateze nu numai schimbarea petrecută cu aromânii, ci raportarea lor la această schimbare; totodată, este un prim pas spre deslușirea problemei enunțate în titlu: strategiile matrimoniale și cele identitare ale unor oameni plecați din munții Greciei și ajunși în Călărași, localitate urbană din România.

Grupul supus analizei este alcătuit în exclusivitate din aromâni grămușteni (care sunt, alături de fărșeroți, unul dintre cele mai reprezentative triburi aromâne). Mai mult decât atât, ei se diferențiază nu numai de ceilalți aromâni, ci de înșiși grămuștenii din care fac parte, auto-intitulându-se "călicveni" adică locuitori ai "călicvelor" (colibele de la poalele munților). Aceste călive sunt în memoria colectivă, primele locuințe care au stat la originea satului: "la început s-au mutat aromânii din Gramoște când a venit turcul; când a plecat turcul s-a făcut războiul și a venit grecul și pe urmă au venit ei din Munții Pindului la călive. Și au făcut călive, întâi, moșii-strămoși. Și au făcut călivele până au făcut casele. Care cum a putut, și-a făcut case și s-a făcut sat de 3000 de case" (C.C., F, 83 ani).

Întreg grupul își are localizarea în comuna Livezi (Livădz) din Meglenia, regiune formată "dintr-un complex de înălțimi și văi, cuprinse între Munții Paic, Gândacui și Cojoc" (C.Noe, 1925, apud Anastasie N. Hâciu, 1936, p.234). Conform aceleiași surse, satul Livădz este situat la 1254 m altitudine pe muntele Paic, în apropiere de Salonic („Sărună"), care era, de altfel, și principalul lor centru de desfacere a produselor. Ocupațiile exclusive ale locuitorilor din Livădz erau date de creșterea animalelor și de cărăvănit, informație desprinsă din declarațiile bătrânilor aromâni din Călărași și confirmată de A. Hâciu.

Întreaga istorie a locuitorilor din Livezi era cuprinsă intr-un ciclu marcat de 3 zile, niciodată schimbate: 23 aprilie (Sfântul Gheorghe) reprezenta urcarea oilor la munte, 28 octombrie (Sfântul Dumitru) – reîntoarcerea în sat – și ziua de Sfânta Maria

– moment în care păstorii tineri coborau de pe munte deoarece era singura zi din an în care se celebrau căsătoriile.

Păstoritul transhumant este esențial în înțelegerea desfășurării vieții aromânilor din Livezi, urcarea pe munte a oilor semnificând în fapt părăsirea comunei de către întreg satul la poalele muntelui, la călive. "Vara ne mutam la călive: călivele erau din munți...la munți, cu oile. Şi iarna coboram la şes. Urca tot satul – bătrâni, femei...şi stăteam de primăvara până toamna. Țin minte călivele, aveam 6-7 ani pe atunci". (S.N., B, 77 ani).

Modul păstoresc de viață implică toate formele de organizare amintite în precedenta parte dedicată aromânilor, reconstituite conform declarațiilor şi confirmată de descrierile făcute de Teodor Capidan: familie extinsă, patriarhală şi patrilocală; proprietate în comun, muncă în comun.

Momentul care a marcat ruptura cu acest mod de viață este reprezentat de venirea lor în România. Acesta a rămas în memoria bătrânilor sub numele de "colonizare". Ea a marcat renunțarea la practicarea oieritului transhumant şi inerenta disoluție organizațională tradițională. Totodată, sosirea în România este primul moment ce marchează istoria – aşa cum este reflectată ea – în memoria colectivă; în legătură cu acest eveniment se foloseşte pentru prima dată adverbul " înainte" ori de câte ori aromânii sugerează o schimbare fundamentală a existenței lor colective. "Repatrierea" - un alt termen folosit pentru a marca sosirea în țară – are o mai mare importanță din punctul de vedere al istoriei colective îmbibată cu semnificații. Pe tot parcursul vieții lor aceşti aromâni au avut conştiința că sunt români, dar venirea "în masă" este legată de un fapt obiectiv: "schimbările geopolitice care le-au făcut imposibilă continuarea modului tradițional de viață. Limitarea liberei circulații – prin apariția frontierelor naționale, pierderea păşunilor – prin împroprietărirea grecilor repatriați din Asia Mică, apariția căilor ferate, ce avea sa facă inutilă ocupația lor de cărvunari, sunt fapte obiective. Totuşi, venirea în țară este privită indubitabil ca o "reîntoarcere" ce avea drept scop salvarea de la deznaționalizare: "Părinții mei au venit în țară pentru că ei spunea că sunt români" (N.P., 63 ani). Relatările bătrânilor

despre venirea în țară nu sunt lipsite de prezentarea unor fapte ce pot fi dovedite istoric, dar care le incorporează semnificații emoționale: “In ’26, când am venit din Grecia, grecii ne forțau să ne facă greci. Dar noi nu eram greci, că noi eram de aici, din România, şi am ajuns acolo pentru păşuni. Şi am rămas împrăştiați acolo. Aşa stând lucrurile, soia (neamul) trimitea câte unul mai descurcăreț, ca delegat în România. Din soia noastră s-a dus Costa Budera, împreună cu încă 20 şi i-a primit ministrul Hențescu în Bucureşti. Erau toți îmbrăcați în costume naționale albe, cu cânduşe... portul nostru, cum se purta portul nostru machidonesc. Şi au ieşit toți în fața ministrului şi i-a întrebat: ‚Ce vă doare?’ Au spus care e dorința lor: că e frumoasă Grecia, că o duc bine acolo, dar ei nu vor să devină cetățeni greci: că sunt români. Şi atunci le-a aprobat şi le-a zis: ‚Faceți liste cu câte familii’. Şi i-a împroprietărit cu câte 10 ha. Aşa mi-a spus unchiul meu” (Z.S., F., 69 ani).

Veniți în România, aromânii au fost colonizați în Cadrilater, unde au fost împroprietăriți cu 10 ha de pământ, fapt ce a marcat o schimbare fundamentală a structurii familiale întrucât statul român nu a considerat ca fiind familie ceea ce, în mod tradițional, aromânii numeau familie. Pentru prima dată, tatăl nu mai este proprietarul-administrator, căci familia împroprietărită este definită de fiecare băiat căsătorit, cu vârsta de peste 23 de ani.

Fiind perioada construirii statului-național ce urmărea unitatea etnică, turcii din Dobrogea de Sud au renunțat la case sau le-au vândut ieftin, astfel încât tinerii împroprietăriți le-au cumpărat şi şi-au întemeiat propria gospodărie. Iată cum relatează un bărbat istoria familie sale povestită de tatăl său: “Ca şi în Grecia, în Cadrilater am stat la început toți intr-o casă; a fost în ‘34-’35 o plecare a turcilor din Cadrilater. Şi atunci aromânii noştri s-au repezit şi au luat casele lor. Cei care erau tineri şi aveau dreptul la o locuință, ş-au făcut-o, ş-au cumpărat toți case. Şi au început să se mute. Şi tata a făcut la fel: în momentul în care a venit tata, împlinea 23 de ani, s-a căsătorit şi şi-a cumpărat casă, deci s-a împărțit. Bunicul a rămas în curtea lui.” (P.G., B., 65 de ani). Pe măsură ce băieții şi fetele părăseau casa părintească, îşi retrăgeau şi partea de

pământ, iar tatăl rămânea să locuiască, conform regulii împământenite, cu băiatul cel mic.

A doua etapă a parcursului aromânilor plecați din Livezi a fost datorată "schimbului de populație" ce i-a adus în Dobrogea de Nord în 1940. Păstrându-se același principiu, datorită comisiilor ce îi repartizau (fiecare comisie ocupându-se de aromânii veniți dintr-o anumită regiune sau sat), ei au fost distribuiți în sate conform localității de proveniență. Aromânii din Livezi au fost mutați în comunele Sarighiol și Mihai Viteazu din județul Constanța. Acest fapt, lipsit de o relevanță prea mare la prima vedere, a jucat un rol covârșitor în menținerea solidarității și identității lor. Conform mărturisirilor, comuna Sarighiol era exclusiv locuită de aromâni grămoșteni, pe când în Mihai Viteazul "erau acolo 80 de familii de grămoșteni, 30-40 de fărșeroți și juma' de comună era de români". (S.N., B., 77 ani)

Comunitatea își poate manifesta funcția de control, de reglementare atât a relațiilor inter-grupale cât și intra-grupale iar legitimitatea intervenției sale nu este încă chestionată. Prima despărțire a aromânilor grămușteni din Livezi are loc odată cu exilul ecomomic în Banat: "Prin '46, am aflat că statul dă pământ în Banat. Și că pământul e bun... așa că ne-am luat oile, o parte dintre noi am plecat. Că aromânii noștri nu se lăsaseră de oi: avem câte 20-30 până la colectivizare, că se obișnuiseră cu carnea și lâna lor." (S.N., B.,77 ani). Acest loc a fost părăsit în '51, moment al începerii deportărilor: "Am auzit că se fac deportări: că vin noaptea și te lasă să-ți iei lucrurile doar într-o căruță. Și ne-a fost frică de oi și am plecat noi înainte să ne deporteze. Și ne-am luat și oile cu noi și ne-am în tors în sud." (C.C., F., 83 ani). Acesta a fost momentul în care aromânii din Livezi s-au împărțit între satele și orașele din sudul țării, locuri "pe care le mai vizitasem și înainte". Regruparea unei comunități de aromâni în Călărași s-a făcut prin aducerea neamului în același loc: "ne era frică că o să ne pierdem" (Z.S., F., 69 ani) și ulterior prin căsătoriile efectuate. Grămuștenii din Livezi își căutau prin toate orașele fete născute în familii de "călicveni".

După străbaterea unui parcurs nebănuit, după plecările şi sosirile în oraş, în Călăraşi se găsesc, conform unei statistici informale, cam 1000 de macedo-români (aromâni, megleno-români). De câte ori se raportează la trecut pentru a găsi diferenţele, aromânii folosesc adverbul " înainte". Acesta urmăreşte mai multe dimensiuni, în funcţie şi de generaţia care l-a trăit pe acest " înainte": înainte de venirea în România, înainte de venirea în Călăraşi, înainte de '70-'80 reprezintă momente care au marcat schimbări fundamentale în structura familiei şi în căsătorie. Prima utilizare delimitează familia patriarhală şi decizia de alegere a partenerului luată de părinţi, independent de voinţa individului şi puternic subordonată voinţei comunităţii. Cea de a doua utilizare delimitează familia în care autoritatea cea mai înaltă aparţine tot tatălui, dar e împărţită cu băieţii într-o familie care poate sau nu să fie extinsă; alegerea partenerului e lăsată la nivel individual dar necesită consimţământul părinţilor şi acordul comunităţii (şi nu constrângerea ei). În sfârşit, a treia utilizare delimitează perioada ce cuprinde şi momentul actual: autoritatea este descentralizată, căsătoria se poate produce şi fără acordul părinţilor şi cu atât mai puţin al comunităţii.

In lipsa unor date de arhivă, am prezentat parcursul istoric al aromânilor şi câteva repere privitoare la transformările pe care le-au suferit în modul secular de viaţă. Am folosit în această desfăşurare orală a istoriei atât date de la persoane care au trăit în acele perioade, cât şi "surse secundare": povestirea istoriei povestite, în lipsa unor martori ai acelor evenimente.

O problemă de identitate

Raportul aromân-român este o problemă delicată, ei înşişi neputându-se defini din afară, evitând cuvântul "român". Disjuncţia Ego colectiv – Alter colectiv nu este marcată de o frontieră simbolică puternică şi stabilă, ci de una care se redefineşte neîncetat, adaptându-se situaţiei de referinţă. În aceste condiţii, chestiunea vizează dinamica permanentă a simbolurilor manipulate în declaraţiile de similitudine sau diferenţiere închegate în diada român-aromân, aşa cum reiese ea din discursurile

oferite de aromâni despre ei. Apartenența la grupul de aromâni sau integrarea identitară în grupul mai larg de români nu este o problemă de definire categorică făcută de individ. Auto-definirea nu încetează jocul de opțiuni pe care individul îl are la îndemână și pe care îl manipulează simbolic.

De aceea, vom propune următorul mod de înțelegere a situației de auto-definire: descoperirea situațiilor în românii sunt "noi" sau "alter" și a simbolurilor care marchează această frontieră neașteptat de schimbătoare. Cu alte cuvinte, "materialul de muncă" va fi dat de elementele folosite în declarație de similitudine-diferență: limbă, tradiții, teritoriu, sânge, istorie, nume. Aceste elemente dobândesc valoare de simbol identitar prin raportare la altul. Întreg procesul de construcție și reconstrucție a elementelor – așa cum sunt date ele de subiecții înșiși în cadrul discursului identitar – ce apropie sau despart nu-și are sensul în absența celuilalt.

In cazul aromânilor, "celălalt" are o dublă atribuire: cel de dinainte de venirea în România și cel actual. Acum, procesul de construcție identitară se face față de un "alter" care devine în anumite situații "noi".

Metodologia utilizată în definirea identității aromânilor este următoarea: elementele folosite în procesul identitar nu vor fi considerate ca având valoare în sine, realitate, în afara "realității" pe care le-o conferă individul chestionat. Urmărirea acestor elemente în discursurile indivizilor se va face, având în față neîncetat perspectiva temporală pentru a surprinde ce s-a păstrat și ce s-a lăsat deoparte în marcarea frontierelor de-a lungul celor trei generații.

Problema numelui

Atribuirea endogenă sau exogenă a numelui unei populații reprezintă o parte a realității lor și trebuie luată în calcul atunci când se încearcă înțelegerea unui grup și a modului în care el Își declină identitatea. Modul în care grupul utilizează un nume sau altul ii dă substanță delimitării alterității. Când mă definesc pe "mine", actor colectiv, mă definesc în raport cu "altul", stabilindu-mi similaritățile din cadrul meu și diferențele față de el. Adică, în momentul în care mă definesc pe mine, îl definesc

şi pe „el”, îi confer şi lui o identitate în funcţie de care mă raportez apoi la el. Categorizarea se face de către non-membri iar identificarea de către un grup etnic particular.

Această dinamică intern-extern are un impact puternic în ceea ce priveşte numele grupului etnic. Prin procesele de etichetare, grupul se vede atribuit în exterior cu o identitate etnică. Atunci când raportul între cel care numeşte şi cel care este numit este de majoritar-minoritar, problema se pune în termenii existenţei unui spaţiu de libertate a celui categorizat să se definească pe sine. Categorizarea, cu tot ce implică ea, are un impact covârşitor asupra identităţii grupului. În cadrul categorizării un loc aparte este ocupat de numele etnic. Nominalizarea nu e numai un aspect particular al relaţiilor inter-etnice, ea poate produce chiar identitate. Pe lângă faptul că poate fi un coeficient relevant pentru înţelegerea locului pe care un grup il ocupă în societate (un număr mare de nume etnice poate însemna şi contacte cu diferite alte grupuri), nominalizarea (ceea ce ar trebui să diferenţieze) cuprinde şi reversul. În situaţii de emigrare; autohtonii au în general tendinţa să-i înglobeze într-o identitate comună pe noii veniţi care se percep între ei ca diferiţi din punct de vedere cultural. Cei care acordă numele nu sunt interesaţi de solidaritatea reală din cadrul grupului eterogen pe care ei îl “omogenizează”. Interesant este că studiile (Lapretro, 1970; Stein şi Hill, 1973) au demonstrat că în aceste situaţii se produce solidaritatea dar nu întemeiată pe motive savante, ci pe faptul că membrii grupului numit din afară sunt supuşi unui aceluiaşi tratament în virtutea faptului că poartă acelaşi nume.

Este posibilă, în aceeaşi manieră, aplicarea unui nume unui sub-grup din cadrul grupului (pe motive diverse) ceea ce ii va face pe cei numiţi altfel să obţină o identitate specifică, privind în cele din urmă grupul de apartenenţă ca pe un grup deosebit.

Criteriul impus prin exo-definiţie poate fi în cele din urmă reluat sub formă de endo-definire şi arta unui mod specific de strategie identitară. În raporturile de dominare, etichetarea etnică („labelling”) este în cele din urmă un adevărat raport de forţe: între auto-denumire şi denumirea externă a identităţilor etnice poate exista un

decalaj şi se va impune cel mai puternic. Jocul de etichetare etnică nu este însă un raport cu sens unic, de la dominant la dominat, deoarece înşişi dominanţii ţin cont de numele care le sunt atribuite de dominaţi.

Cât timp au fost în Macedonia, aromânii se auto-intitulau "armâni" iar denumirea sub care erau cunoscuţi acolo era cea de "vlahi". Importanţa percepţiei asupra numelui este covârşitoare deoarece în acest caz atribuirea endogenă îşi manifestă puterea ca factor identitar, excluzând interiorizarea atribuirii exogene a numelui: "Noi am fost mereu armâni. Dar grecii ne ştiau de vlahi, adică ciobani. Noi niciodată nu am spus despre noi că suntem vlahi. Noi am fost mereu armâni, nu ce spuneau alţii" (S.N., B., 77 ani). Respingerea denumirii exterioare se face concomitent cu exprimarea apartenenţei etnice. Termenul "armân" era utilizat în dialect ca având aceeaşi semnificaţie ca şi "român" şi aceasta este o consecinţă directă a sentimentului de apartenenţă la grupul mare al românilor: "şi mini escu armân", obişnuiau să spună aromânii atunci când întâlneau români din nordul Dunării, deşi românii de la nordul Dunării erau numiţi „vlâhoţi". Faptul de a fi "armân" şi de a utiliza acest nume în afirmarea identităţii marchează distincţia puternică pe care aromânii o impuneau celorlalte grupuri etnice din Macedonia istorică: greci, albanezi, macedoneni slavi, turci.

Venirea în România a marcat o puternică modificare a utilizării cuvântului de "armân", dar, mai ales de reconsiderare a diferenţei: deoarece, în acest caz, alteritatea nu mai cuprinde grupurile etnice amintite mai sus ci însăşi acea populaţie din care ei se considerau parte integrantă. Veniţi în ţară ca români, alteritatea s-a reconstruit datorită distincţiei pe care orice migrare o impune: aceea intre autohtoni şi migranţi. Nu este necesară o reducere a acestui fenomen la perspectiva etnică, deoarece construcţia autohton-migrant reprezintă baza unei construcţii identitare chiar în cadrul unei comunităţi săteşti. Pentru a marca distanţa, folosită în diferite strategii, oamenii regăsesc sau inventează simboluri ce marchează vechimea, istoria trăită.

In Dobrogea de Sud, multitudinii de nume atribuite exogen aromânilor i s-a mai alăturat unul, care avea să fie de o importanță vitală în reconstrucția alterității: acela de “machidon”. Pentru a menține distanța față de migranții care își reclamau “românitatea”, românii autohtoni le-au atribuit un nume care marchează teritoriul de origine: Macedonia. Migranții, inițial români, devin acum români locuitori ai Macedoniei, adică “machidoni”. Treptat, termenul își va pierde semnificația inițială, devenind un cuvânt echivalent acelui de “aromân”.

Folosirea unui nume sau a altuia, “armân” sau “machidon”, în funcție de generație semnifică percepția pe care populația astfel intitulată o are asupra vieții sale și asupra diferențelor semnificative. Populația tânără, reprezentată de generațiile care s-au născut în România, se auto-intitulează ca fiind “machidoni”, deși în acest caz intervine o distincție. Prima generație născută în România utilizează alternativ ambii termeni, în funcție de perioada la care se referă. Astfel, atunci când vorbesc despre Grecia sau despre momentul venirii în România, ei utilizează termenul de “armân” (sau “aromân”). Când vorbesc despre viața lor desfășurată în România, folosesc termenul de “machidon”. Această reflectare simbolică, concretizată în cuvânt, este urmarea unei distincții obiective: “Inainte nouă nu ne spunea nimeni machidoni. Nu exista cuvântul. Românii ne-au spus primii că suntem machidoni. Da' noi suntem armâni. Sau machidoni, că e același lucru” (Z.S., F., 69 ani).

In schimb, cea de a doua generație născută în România utilizează doar în mod accidental termenul de “aromân” atunci când se auto-definește. Atunci când îi întrebi ce sunt, ei iți spun ca “sunt machidoni”. Acest termen este preferat celui de “armân” și, mai mult, este dezgolit de orice conștiință a apartenenței teritoriale. Nici unul dintre tinerii chestionați nu a putut să facă legătura intre “machidon” și teritoriul de origine: Macedonia. Ignorarea istoriei comune nu-i împiedică pe copii să se definească în acest fel, deoarece, odată acceptată această numire, modul în care au fost învățați din familie că se numesc se suprapune cu modul în care sunt numiți de români. Internalizarea denominării exogene, preferată în cele din urmă celei inițiale, reprezintă un aspect important în procesul de construcție identitară ce se realizează în cadrul

interacțiunii: neputând sa reziste acestei numiri, strategia cea mai eficienta apare aceea de acceptare.

In ceea ce-i priveşte pe bătrânii născuți în Grecia, ei folosesc pentru auto.denumire numai termenul de "aromân" ca fiind legitim, cel de "machidon" fiind respins datorită exogenității sale.

Perceperea ca grup cultural distinct a atras după sine nu numai acceptarea unui nou nume diferențiator care le contesta oarecum originea de români; aromânii au marcat, la rândul lor, diferența cu o poreclă dată populației majoritare, numindu-i "mucani". Termenul de "mucan" este explicat de mai multe persoane: "când am venit în România, românii ne-au spus: ia te uită, au venit mocanii! Mocan, adică, spun ei la ciobanii români veniți de pe munte unde au fost cu oile. Şi noi ne-am supărat şi le-am spus: mucani sunteți voi, că noi suntem armâni. Şi de atunci, lor le-a rămas numele de mucani şi ei ne-au spus nouă machidoni" (G.T., B., 71 ani). Această denumire pentru ceilalți – ca răspuns la distincția instituită de ei înşişi – a fost perpetuată în toate generațiile fără a implica o semnificație peiorativă. A fost doar o strategie de ripostă față de nerecunoaşterea lor ca "armâni", de conştientizare sau construire a diferențelor. Termenul de armân este încă folosit contextual pentru a desemna apartenența la grupul lărgit de români sau în opoziție cu "mucan", de a preciza o distanță.

O perspectivă inter-generațională asupra definirii specificității

În urmărirea modului în care un anumit grup etnic sau cultural îşi reconstruieşte identitatea în fața alterității prin manipularea diferențelor ori de câte ori se schimbă contextul interacțional, esențial este nu apelul la termenii teoretici prin care este operată apartenența, ci la aceia furnizați de acel grup. Argumentăm această afirmație prin faptul că nu interesează care sunt diferențele reale intre grupuri, ci modul în care aceste diferențe sunt percepute şi manipulate, construite în strategii care să reglementeze relațiile cu ceilalți; cu alte cuvinte, modul în care un grup îşi nominalizează trăsăturile specifice este cel care ii conferă identitatea.

In cazul aromânilor grămuşteni din Călăraşi, definirea specificității sale se concentrează în jurul noțiunilor de limbă, teritoriu, ocupație, istorie, sânge şi obiceiuri. De-a lungul celor trei generații cercetate, definirea față de alteritate este o alegere selectivă a acestor criterii, după cum vom vedea în cele ce urmează. Simbolurile sunt manipulate în sensul reinterpretării, revalorizării sau renunțării la ele în funcție de contextul care le oferă o relevanță a diferențierii.

Dialectul: utilizarea dialectului reprezintă faptul "fizic" ce i-a deosebit pe aromâni de-a lungul întregii lor istorii. Locuitori ai Peninsulei Balcanice, aromânii au văzut în limba lor o dimensiune constitutivă fundamentală a identității lor colective. În această perioadă, "armâna" este folosită ca şi "armân", cu sensul de română. Menținerea identității etnice este concentrată în jurul luptei pentru menținerea limbii, fapt ce-i diferenția nu numai de "pâgâni", dar mai ales de creştini: "Noi nu suntem greci pentru că noi vorbim o altă limbă, noi vorbim armâna". Un cântec numit de cei din Călăraşi drept imn al aromânilor, compus de Constantin Belimace, concentrează lupta pentru menținerea specificității nu într-un indemn politic, ci într-un blestem asupra celor care-şi abandonează limba; simbol al apartenenței etnice; limba este dovada prin care ei se opun desnaționalizării.

" Părinteasca dimăndare
Si sprigiură cu-n foc mare,
Frați de-o mumă şi di-un tată
Noi armâni de eta toată
Cari şi-alasă limba lui
S-l ardă pira focului."

Pentru a exprima pierderea identității şi pertinenței de a reclama apartenența aromână, bătrânii se referă la rudele rămase în Grecia, ca la nişte "grecizați" din cauză că "au uitat să-şi vorbească limba" (C.C., F., 83 ani).

Luptele duse cu grecii, în afirmarea identității lor, sunt rămase în memoria aromânilor sub formă de parabole ce au ca element central păstrarea limbii: "S-au dus nişte greci la o stână, la un chihaie: un om, fruntea satului. Şi a venit armata greacă; şi aştia, ciobanii, au început să vorbească armâneşte. Şi chihăielul era şi el acolo. <<Pe

ce vorbesc? N-aveţi voie să vorbiţi armâneşte, vorbiţi greceşte!>> <<Cum?>>, a zis <<Să vorbesc greceşte?! I-auzi pe câini cum latră? I-am învăţat să latre armâneşte!>>...era o luptă dintr-asta, naţională şi noi le arătam că suntem români". (S.N., B., 77 ani)

Odată veniţi în România, distincţia intre aromâni şi români este percepută ca fiind una de dialect. Toate categoriile de vârstă au nominalizat dialectul atunci când au trebuit să specifice dacă există diferenţe intre aromâni şi români şi în ce ar consta acestea. Auto-definirile se fac în mod necondiţionat plecând de la replica următoare: "Aromânii sunt tot români. Dar există diferenţa de limbă" (P.A., F., 32 ani). Specificitatea conferită de utilizarea dialectului a fost regăsită pe parcursul interviurilor la toţi cei 18 subiecţi intervievaţi.

Criteriu de diferenţiere în Grecia faţa de celelalte grupuri etnice şi de justificare a apartenenţei la grupul lărgit al românilor, „limba" devine la venirea lor în România un factor de diferenţiere. Criteriu distinctiv devine acum nu limba, ci dialectul (termenul utilizat fiind intr-adevăr acela de "limbă", dar cu semnificaţia de dialect). Înşişi subiecţii demonstrează că suprapunerea termenului de "limbă" cu cel de "dialect" este o urmare a nediferenţierii conştiente. Limba este un criteriu de diferenţiere, şi pentru că ei conştientizează că "aromâna se aseamănă foarte mult cu româna" (P.A., 32 ani), ataşează în mod frecvent un "întăritor": "limba noastră se aseamănă, dar noi suntem din totdeauna acolo în Sud" (P.N., B., 63 ani).

"Aromâna, dezvoltată din româna comună, a asimilat elemente lingvistice din zonele în care a fost utilizată astfel încât ,dacă scuturi puţin prin sită', vocabularul limbii aromâne, 60% din cuvinte sunt româneşti. Toţi aromânii care vin din Balcani în România, la ora actuală ne înţelegem perfect în armâneşte. Ei, românii, nu ne înţeleg, că fiecare bagă din sârbeşte, albaneză... şi atunci începe să se împleticească limba" (P.G., B., 65 ani).

Utilizarea dialectului a fost principala sursă de coeziune a comunităţii, odată cu venirea în România, unde statutul de emigrant a condus spre ridicarea unei bariere simbolice, mai ales că satele erau locuite de mai multe etnii (bulgari, turci) în

Dobrogea de Sud. Dialectul a fost perpetuat în familie, bunicii având apanajul de a-l transmite nepoților care începuseră să utilizeze româna din ce în ce mai frecvent. Şcolile fiind în română, colegii de joacă sau de muncă fiind români, şi implicând utilizarea românei, familia rămâne, alături de comunitate (din ce în ce mai slăbită în oraş, datorită numărului mic de componenți şi a deconcentrării rezidențiale) locul unde aromâna mai este încă vorbită. Toți tinerii intervievați au declarat că folosesc dialectul în principal în familie – mai ales cu bunicii – în comunicarea cu membrii bătrâni ai comunității şi atunci când, aflându-se printre români, doresc să utilizeze un cod secret care să le permită să nu fie înțeleşi: "Vorbesc cu bunică-mea... cu părinții mai rar vorbim în română. Şi mai vorbesc machidoneşte cu ,auşii' (bătrânii) în semn de respect. În rest, numai atunci când e nevoie şi nu vreau să fiu înțeles. Dar atunci folosesc cuvinte mai grele" (M.G., B., 24 ani).

Faptul de a nu-şi vorbi limba implică oprobiul bătrânilor: "Mă uit la nepoții mei. Ei nu mai vorbesc armâneşte decât rar. Au devenit mucani. Păi dacă nu mai vorbesc limba, atunci ei ce sunt? Mucani" (C.C., 83 ani). Astfel, în generația celor bătrâni cunoaşterea şi uilizarea dialectului este un element definitoriu şi pierderea lui conduce simbolic spre pierderea calității de aromân. Nu de aceeaşi părere sunt şi tinerii: "Un machidon care nu vorbeşte machidoneşte, e tot machidon. Ce, dacă nu l-a învățat nimeni?! El tot machidon e, că are sânge de machidon" (C.L., F., 22 ani). Pentru ei calitatea de aromân este dobândită odată cu naşterea şi nu poate fi pierdută niciodată deoarece faptul de a avea "sânge de aromân" nu poate fi schimbat. Utilizarea, chiar rară, a dialectului ca limbaj secret al tinerilor aromâni este un marcator al diferenței pe care o fac între "ai noştri" şi "ei".

Un alt simbol utilizat de aromâni este *religia*. Element distinctiv față de turci, ea este văzută ca un factor ce-i apropie de români: "Aceeaşi religie avem. Doar limba diferă. Şi obiceiurile. În rest suntem la fel" (S.M., F., 50). Acest factor este evocat insistent de bătrâni atunci când vorbesc despre istoria lor din Grecia: "Ne aveam bine cu turcii, făceam afaceri cu ei. Dar nu ne-am fi dat fetele la păgâni, pentru nimic în

lume. Din cauza asta a ars şi Gramostea" (C.C., F., 83). Ameninţaţi cu islamizarea, aromânii au găsit în femei o modalitate de a se opune simbolic: acestea îşi tatuau pe frunte cruci, semn al apartenenţei lor reloigioase. Aceste cruci pot fi văzute şi astăzi pe frunţile celor mai bătrâne femei din colectivitate: "Aşa era legea atunci: cruce pe frunte. Şi pe mâini am. Erau turcii atunci. Şi toată lumea îşi făcea cruci. Ba îşi făcea şi pe piept" (C.C., F., 83 ani). Crucea, combinată cu tricolorul românesc ce alcătuiau "hlambura" la nuntă, erau un semn distinctiv atât faţă de turci cât şi faţă de greci.

Alături de istoria comună, inseparabil, se află *originea* pe care aceştia şi-o atribuie. Elemente definitorii în identitatea acestui grup, acestea, combinate, reprezintă deopotrivă o apropiere, şi o diferenţiere faţă de români: "Noi suntem români. În ce sens: nu că ne-am născut aici. Pentru că rădăcinile noastre aici s-au format. Nu ne putem uni cu poporul român şi să formăm românii. Pentru că noi înşine suntem români. Numai că am trăit în Grecia, am fost păstori şi vorbim altfel. Suntem români cu dialect. E singura deosebire" (C.L., F., 45 ani). Altcineva afirmă: "noi ne tragem din daci şi din romani. Suntem români vechi. Care nu s-au mai amestecat cu nimeni. Avem sângele curat" (Z.S., F., 69).

Referinţe la originea şi istoria comună se întâlnesc cel mai frecvent în discursurile bătrânilor sau în cele ale primei generaţii născute în România; frecvenţa cuvintelor "colonizare", "repatriere", "aceeaşi origine dar altă istorie" nu corespunde discursurilor identitare ale celor din cea de a doua generaţie născută în România. De fapt, singura referinţă la origine este cea de *"sânge machidonesc"*, care trebuie perpetuat prin căsătorie. Tinerii nu au nici o referinţă la istoria aromânilor, exceptând-o pe cea legată de teritoriu: "Înainte, bunicii noştri stăteau în Grecia. De acolo au venit. În afară de faptul că au venit din Munţii Pindului, nu mai ştiu nimic altceva. Şi e ruşine" (P.A., F., 32 ani). De fapt, aceasta apare mai degrabă ca o referinţă *"teritorială,* de distincţie atât între români şi aromâni, cât şi între grupurile de aromâni în funcţie de ţara de "provenienţă". Teritoriul este cel care creează diferenţe: aromânii

sunt “românii din Macedonia”, românii sunt “din nordul Dunării”, “grămuştenii” (din Grecia) sunt diferiţi de “fărşeroţi” (din Albania) sau de “bănioţi” (din Serbia).

Un alt element ce apare cu frecvenţă înaltă în definirea diferenţelor este acela de *“tradiţie”*. Tradiţia, definită de aromânii intervievaţi în termeni de obiceiuri de nuntă, respect faţă de bătrâni, modul specific de relaţionare în familie, pare a fi, alături de dialect, element cheie al specificului lor. Motivaţia de căsătorie endogamă este dată de “păstrarea tradiţiei şi a limbii”, de perpetuare lor ca elemente ce definesc în mod inatacabil un anumit mod de viaţă - cel armânesc: “Noi suntem diferiţi de români. Ştii prin ce? Prin limbă şi obicei. Şi în familie suntem foarte diferiţi. Suntem mai de casă: la noi nu sunt certuri, nu sunt divorţuri. Dacă nu ne-am ţine tradiţia, noi am pieri. Dacă nici limba nu o mai vorbim...” (C.L., F., 22 ani). “Aromânii sunt români, formaţi din daci şi din romani. Au aceeaşi religie, dar altă limbă, alte obiceiuri şi altfel de familie. Şi ei vin din Grecia. De acolo am luat noi iubirea asta de familie” (G.T., B., 71 ani).

Păstrarea specificului, adică a limbii şi a tradiţiilor nu poate avea loc decât în cadrul familiei. De aceea, întemeierea unei noi familii de aromâni presupune în mod tacit transmiterea acestor două caracteristici, familia însăşi fiind un element care, prin raporturile din cadrul ei, e văzută de aromâni ca un semn distinctiv.

Reperele identitare au cunoscut “pierderi” sau “ajustări” de-a lungul celor 3 generaţii: istoria comună şi originea au rămas elemente de distincţie în cadrul generaţiilor mai vârstnice, ieşind din discursul diferenţiator al tinerilor. Teritoriul de provenienţă, limba şi tradiţiile sunt semnalate de toţi membrii atunci când se auto-definesc ca fiind români, dar totuşi diferiţi. Integritatea culturală este preluată de aromâni în termeni de menţinere a dialectului, a structurii familiale şi a tradiţiei. Diferenţele culturale dintre aromâni şi români nu au nici o semnificaţie în ele însăşile, dar implică, de ambele părţi, raporturi care în actele de comunicare se regăsesc în distincţia “noi” – “ei”. În ceea ce-i priveşte pe tineri, aceştia nu văd în aceste diferenţe o negare a conştiinţei lor că sunt români, dar nu încetează să şi le asume şi să

manifeste dorința de a le perpetua, în virtutea faptului că sunt aromâni, adică "tot români dar cu un alt fel de limbă și cu un alt fel de tradiție".

Alegerea partenerului marital la aromâni; criteriile și implicațiile lor.

Până în anii '70 principiul endogamiei era strict respectat. Încălcarea lui în Grecia atrăgea expulzarea din comunitate, oprobiul familiei și cel al comunității.. Astăzi, la Călărași, singurul tip de căsătorie care concentrează atenția întregii comunități este căsătoria endogamă; în ultimii ani, a avut loc o singură astfel de căsătorie. Schimbarea alegerilor matrimoniale a căpătat, în sfârșit, acceptul comunității care își dorește, în mod tacit, o revenire la nostalgicul "înainte" pentru continuarea tradiției și pentru menținerea "sângelui curat" și a limbii. Așa cum am văzut, tinerii aromâni folosesc în delimitarea de românii care le sunt prieteni, vecini și colegi, sau chiar soți sau soții, două criterii distinctive: limba și obiceiurile moștenite de la părinții lor. Renunțarea la regula endogamiei nu atrage după sine renunțarea la perpetuarea valorilor lor fundamentale în definirea apartenenței: se construiesc în continuare strategii de menținere a moștenirii și de transmitere a ei. Problema care se ridică atunci este următoarea: care sunt cauzele renunțării la endogamie, care sunt criteriile ce au rămas moștenire și mai ales, care sunt modalitățile de transmitere a zestrei culturale. În scopul schițării unor explicații posibile nu se poate renunța la urmărirea evoluției strategiilor matrimoniale pentru a înțelege schimbarea.

Căsătoria în Grecia

Modelul familial al aromânilor din Grecia era cel patriarhal patrilinear, unitate de muncă ce deține în comun o avere administrată de tată. Acesta reprezintă autoritatea incontestabilă în familie, copiii fiind socotiți "brațe de muncă": "Cine avea mulți copii era un om fericit. Cine avea doar un băiat, se plângea: ce o să mă fac eu cu un singur copil? Cum o să-mi cresc oile?" (S.N., B., 78 ani). În acest fel de familie devine evident faptul că decizia matrimonială, atât de importantă în perpetuarea unui întreg mod de viață, nu avea să fie lăsată la îndemâna copiilor. Pentru a nu pierde

controlul asupra alegerii partenerului, se conturează două modalităţi, după cum afirmă bătrânii (care le ştiu de la părinţii lor):

- copiii sunt logodiţi de mici, de la vârsta de 12-13 ani, atunci când ei nu pot să ia nici o decizie. Logodna durează până la vârsta la care sunt apţi de muncă, adică până la 16-17 ani.
- fetele şi băieţii sunt izolaţi unii de ceilalţi – bărbaţii urcă pe munte şi coboară numai de Sfânta Maria – evitându-se astfel orice împotrivire la căsătoria "aranjată".

Se ajungea frecvent la cazuri extreme, în care copiii făgăduiţi unul celuilalt nu se născuseră încă. Odată cuvântul dat, nu mai era cale de întoarcere; în spusele celor intervievaţi se întâlnesc poveşti ce vin sa întărească aspectul de netăgăduit al plasării deciziei matrimoniale în afara subiectului în cauză: "Au vorbit odată doi flăcăi: Bă, cuscre! Ne facem cuscri!" Aşa a fost; s-au însurat, unul a avut fată şi altul a avut băiat. Aşa, nenăscuţi, copiii, i-au logodit. Nenăscuţi, nu necunoscuţi. Mergeau armânii pe vorbă: când mi-ai spus un lucru că aşa e, aşa e. Eu te cunosc pe tine şi ştiu că băiatul tău o să fie ca tine" (S.N., B., 78 ani).

Alegerea partenerului de către părinţi excludea orice intervenţie a tânărului în cauză; de cele mai multe ori tinerii nu se vedeau şi nu-şi vorbeau până la nuntă, în ciuda logodnei prelungite. Criteriile de alegere erau reglementate în modul următor:

- "să fie de soie bună", provenind dintr-un neam cu prestigiu, deoarece prestigiul rudelor se răsfrânge asupra individului
- statutul material să fie unul de egalitate; sunt rare cazurile în care un băiat bogat se căsătoreşte cu o fată săracă, deoarece sărăcia atrage după sine o scădere a capitalului simbolic ataşat "soiei".
- nu existau căsătorii între veri de gradul al 2-lea
- forţa fizică, deoarece tinerii sunt priviţi ca "mijloace de muncă"
- femeia văduvă nu se poate căsători cu "fecior"
- bărbatul văduv se poate căsători cu o "domnişoară" doar atunci când aceasta are un defect major (era urâtă sau foarte săracă şi nu avea pretendenţi)

Referitor la căsătoriile realizate în Grecia, toţi subiecţii folosesc verbul "am măritat-o", "l-am insurat", fapt ce nu lasă nici o urmă de îndoială asupra nivelului la

care se lua decizia maritală. “Tu nu ştiai nimic. Erai un copil. Ei te măritau şi tu nu-ţi puneai problema: îl vreau pe ăsta sau pe ăla. Tu-l voiai pe ăla pe care ţi-l alegea maică-ta şi cu taică-tu” (S.N., B., 78 ani).

Cel mai important criteriu de căsătorie era legat de endogamie. Acesta era reglementat nu numai de familie, ci de întreaga colectivitate care ar fi reacţionat la o altfel de căsătorie. Prin căsătorie se perpetua un întreg mod de viaţă, dar mai ales criteriile decisive care defineau grupul: limba, religia, obiceiurile, ocupaţia şi întreaga structură familială. Prin perpetuarea căsătoriilor din cadrul grupului, comunitatea îşi întărea coeziunea şi-şi reafirma identitatea. Nerespectarea regulii endogamiei era un atac la adresa stabilităţii ei în condiţiile în care luptele inter-etnice se dovedeau din ce în ce mai puternice, convulsionând întreaga zonă. O căsătorie între aromâni şi turci ar fi periclitat ireversibil susţinerea identităţii lor prin religia creştină. Toţi bătrânii, întrebaţi fiind dacă au auzit despre căsătorii între turci şi aromâni, au început să recite ca răspuns versuri din “Şana şi arderea Gramostei”. Această baladă, pe care toţi cei născuţi în Grecia o cunosc, are ca subiect distrugerea oraşului Gramoste din cauza luptelor păstorilor aromâni cu turcii, lupte duse pentru a apăra o fată de o căsătorie cu un turc. Balada se termină moralizator: “Luaţi-mi mârşa, voi păgâni/ Nu-s da vie feata di armân” (S.N., B., 78 ani).

In ce priveşte legăturile conjugale cu grecii, miza religiei iese din calcul ca element primordial, pentru a intra cea a limbii şi originii. O astfel de căsătorie ar fi echivalat cu o înfrângere simbolică a romanităţii: “Intre greci şi armâni nu au fost căsătorii. Era o luptă de naţionalism. Noi eram persecutaţi acolo de greci şi era o luptă de asta...” (S.N., B., 78 ani).

“Mi-a spus mie tata de un caz de armân care a luat grecoaică. Se putea. Se putea, dar te expulzau din comunitate. Că stricai sângele, amestecai sânge armân cu sânge grecesc”. Păstrarea purităţii sângelui, motiv de mândrie pentru toţi aromânii, echivala în ultimă instanţă cu participarea la coeziunea grupului şi la menţinerea şi transmiterea elementelor caracteristice.

Reglementarea căsătoriei trebuie văzută ca o frontieră ce desparte grupul etnic al aromânilor de toate celelalte. Această frontieră era singura prohibiție care reglementa schimbul deoarece, datorită ocupațiilor de bază – cărăvănitul şi păstoritul – celelalte modalități de schimb (de bunuri şi de comunicare) erau inevitabile. Astfel, ceea ce ii separă pe aromâni de ceilalți fără drept de apel, era interzicerea schimbului de femei, deoarece acestea, prin funcția lor "reproductivă" (biologică şi culturală), asigurau perenitatea.

Endogamia: intre regulă şi excepție.

Venirea în România a adus schimbări fundamentale în viața aromânilor şi implicit în strategiile lor matrimoniale. Distincția survenită în plan simbolic între aromâni şi români i-a făcut pe aceştia să-şi restructureze întreaga viziune pe care o aveau asupra lor ca români. Ei nu au negat nici un moment că sunt români, dar cuvântul cu care se auto-denumesc îşi schimbă valența, cuprinzându-i numai pe românii veniți din sudul Dunării. Acest lucru se reflectă şi în alegerea partenerului de mariaj. A fi endogam reprezintă, încă o dată, restricția de a te căsători în afara comunității. Aceasta, destul de puternică, găseşte în reglementarea matrimonială un mod de întărire a ei în fața tuturor schimbărilor la care este supusă.

Împroprietărirea băieților, pierderea modului pastoral de viață, atrag după sine o serie de schimbări în structura de autoritate a familiei. Totuşi, independența economică nu se manifestă în eliberarea de sub autoritatea părintelui, dovadă că forța "spiritului de familie" adus din Grecia nu-şi pierde importanța. Acum te poți căsători cu cine vrei, poți pleca din casa părintelui care se opune, dar îți pierzi prestigiul în fața comunității. Aceasta nu te mai poate expulza din sat deoarece distribuirea puterii ei în sat trebuie să țină cont şi de comunitățile etnice co-habitante: turci, români, bulgari. Nerespectarea normelor instituite de comunitate şi cel mai înalt vizibile în familie atrage după sine sancționarea publică: "Te condamnau toți armânii dacă femeia îşi lăsa bărbatul. Ori de câte ori făceai ceva rău, îți făceau cântecul. Îl

programau imediat. Îți făceau cântecul dacă luai mucană, îți făceau cântecul dacă îți lăsai părinții..." (Z.S., F., 69 ani).

Refuzul de a se căsători cu români se datora şi percepției aromânilor asupra modului în care se desfăşoară viața în familie: "Ai noştri armâni au avut mereu un mare respect față de părinți. Nu le călcai niciodată cuvântul. Intre nevastă şi soț nu au fost niciodată certuri. Pe când la mucani..." (Z.S., F., 69 ani). Dorința de a-şi păstra structura de autoritate din familie odată cu aducerea unui nou membru avea ca soluție unică căsătoria cu o persoană care ştia "orânduiala" "Trebuia să iei armân. Era mai bine înainte. Că-ți ştii toate obiceiurile. Îți ştii sarcina în casă, îți respecți socrii şi nu ieşi din cuvântul lor" (G.T., B., 71 ani).

In ceea ce le priveşte pe fete, ele respectau aceiaşi obediență desăvârşită față de regulile impuse în cadrul familiei şi comunității: "Nu puteai să te îndrăgosteşti şi să pleci. În primul rând că nu aveai de cine. Nu te lăsa părinții să te vezi cu băieți şi dacă te vedeai, te cânta tot satul. Era o mare ruşine. Eu cu Mita, bărbate-meu, am fost logodită 7 ani. Eram în Durostor atunci. Şi nu ne-am văzut deloc. Când venea la mine, la părinții mei adică, eu plecam în altă cameră să nu mă vadă. Era o foarte mare ruşine față de părinți" (C.C., F., 83 ani).

Totuşi, aici apar primele nerespectări ale endogamiei cu o acceptare tacită din partea comunității, acceptare ce era dată numai în împrejurări speciale: "Dom'le, cu bulgarii se întâmpla aşa: unul care nu găsea, adică nu putea să se căsătorească – era foarte sărac, sau era mai urât, sau mai handicapat şi nu găsea. Şi se căsătorea cu bulgăroaică sau... Aşa, căsătoriile normale erau între noi. A fost cazuri de armâne care au luat bulgari... Mai târziu, încoace. Dar tot aşa: fete care au făcut vreo greşeală şi pe urmă, n-aveau încotro şi se căsătoreau cu bulgari, că nu le mai lua nici un armân. Dar, cu turcii nici atât, nu exista" (S.N., B., 77 ani).

Condițiile în care tinerii se căsătoreau erau următoarele: decizia era luată tot de părinți, dar cu acordul copiilor: "Toate care s-au măritat cu forța, nu a fost bine. Numai cu consimțământul ei puteau să mărite fata. Dacă voia ea.'Băiatul ăsta a venit

pentru tine. O să-l iei?' Şi ea nu zicea nimic; pleca capul. Şi dacă nu zicea nimic, înseamnă că-l voia. Nu zicea da, că-i era ruşine. Că aşa era atunci" (G.T., B., 71 ani).

Capitalul simbolic şi cel material vehiculate în alegerile partenerului în Grecia se menţin şi în Durostor: familia din care îţi alegeai partenerul trebuia să fie "de soie", adică bogată şi cu prestigiu social. Acest lucru – prestigiul familiei – era foarte important deoarece era extrapolat asupra copilului, ca şi transmiterea ereditară: "Dacă îi ştiai soia, îi ştiai toate rădăcinile. Şi ştiai că nu are cu cine altcineva să semene. Dacă soia era bună, şi copilul era bun" (Z.S., F., 69 ani). Faptul că decizia maritală era privită în ultimă instanţă ca fiind pur tranzacţională şi că depindea de prestigiul părinţilor este reflectat în utilizarea fără excepţie a următoarelor formulări: "fata de soie bună, se cerea, era căutată", "fata era măritată", "băiatul era însurat", "o dădeau dacă...". Pentru a evita refuzurile deschise, fapt care ar fi ştirbit prestigiul familiei, se folosea tehnica numită de ei a "pruximitului" (peţitului), constând în a trimite o rudă să "testeze terenul": "trimiteai un pruximit atunci când te hotărai să-ţi aduci pe cutare noră la tine în casă. Da'l trimiteai numai dacă ştiai că sunt şanse" (Z.S., F., 69 ani).

Negocierile se efectuau numai între familii cu prestigiu apropiat, orice alt fel de alegere maritală apărând ca o mezalianţă ce avea să slăbească forţa familiei: "Dacă ştiai că băiatul are rădăcini proaste, adică la el acasă au fost scandaluri, sau nu le plăcea prea mult să muncească, nu dădeai fata" (S.N., B., 78 ani).

A alege un partener din afara cercului de eligibile, în speţă dintre aromâni, era un fapt care ştirbea reputaţia familiei cât şi cea personală: "Dacă nu reuşeai să iei pe cineva din naţia asta, înseamnă că nu ai avut trecere, nu te-a vrut nimeni. Şi atunci luai din altă parte şi toată lumea ştia că e ceva în neregulă cu tine. Şi dacă nu voiai, iţi făceai toată familia de ruşine. Părinţii s-ar fi opus, la fel tot satul. 'Ce au fetele noastre de nu le vreţi?'. Dar pe vremea aia, aşa ceva nu exista în mintea noastră. Să te îndrăgosteşti de o mucană şi să o iei, aşa ceva... nici nu ne gândeam măcar la asta" (S.N., B., 78 ani). A te căsători cu cineva din "naţia" ta echivala cu întărirea poziţiei personale în cadrul comunităţii prin respectarea normelor impuse, ceea ce dădea caracterul de membru cu drepturi depline. Mai mult decât atât, avea caracter de lege

nescrisă. O privire din afară din partea generației tinere vede că acest mod de gândire era legitimat de frica de asimilare: "Era de neconceput să iei altceva. Voiau să se unească intre ei, în gruparea asta de aromâni. Să se consolideze şi să-şi ducă mai departe tradiția. Dar aşa ceva acum e imposibil" (P.F., F., 49).

Mai mult decât atât, dorința de menținere a tradiției adusă din Grecia împiedică nu numai căsătoria aromânilor cu românii, dar şi pe cea intre diferite tulpini: "Dar aici, în Dobrogea, am locuit 20 de ani. Cât am fost aici, în Dobrogea veche, eram cu fârşeroți şi n-a existat căsătorie intre noi, grămuştenii şi fârşeroții. Nu ştiu de ce. Am avut petreceri cu ei, mergeam la nunți cu ei, ei veneau la noi, dar căsătoria nu se făcea. Nici noi nu voiam şi nici ei nu voiau. Un singur băiat de-al nostru s-a căsătorit cu o fârşeroată. Dar cum? a furat-o. Părinții l-au căutat, că-l omoară, că-l... dar până la urmă s-au liniştit lucrurile". Şi în cadrul acestui grup exista o ierarhie în funcție de anumiți factori: nivelul de educație al fârşeroților era superior celui grămuştean; existau diferențe în obiceiuri (de exemplu fârşeroții au hlambura albă, pe când grămuştenii au tricolor; anumite cuvinte diferă de la o tulpină la alta). Menținerea specificului atrage după sine trasarea unei frontiere reglementatoare. Cercul de parteneri preferențiali este redus în prima fază la cel de "grămuşteni" şi a nu-l respecta atrage după sine pedeapsa materială şi simbolică din cadrul familiei şi oprobiul public.

A doua etapă a căsătoriei realizată în România este cea a alegerii individuale a partenerului, dar numai cu consimțământul părinților. Apariția şcolii, a serviciului fac imposibilă menținerea unei distanțe spațiale şi simbolice între băieții şi fetele aromânilor şi reprezintă o lovitură decisivă asupra controlului exercitat de familie asupra individului. Este primul moment despre care aromânii vorbesc aducând în centrul atenției cuvântul "dragoste". Această dragoste putea fi împlinită în căsătorie sau ascunsă în funcție de persoana de care te îndrăgosteai: "Io m-am îndrăgostit de nevastă-mea când am văzut-o la şcoală. Eram colegi. Am întrebat-o dacă vrea să se căsătorească cu mine, ea mi-a spus că vrea. Pe urmă, mi-am întrebat familia şi ea a fost de acord. Abia pe urmă am trimis pruxinitul la familia ei... dar nu m-aş fi

îndrăgostit niciodată de o mucană. Erau nişte principii pe care voi acum nu le înțelegeți. Nici eu nu pot să le mai înțeleg. Dar pur şi simplu nu exista ideea să te îndrăgosteşti de o mucană" (S.N., B., 78).

Contactele mai dese cu românii, odată cu venirea în Călăraşi, primejduiesc "orânduiala" şi transmiterea ei "ereditară". Educația, independența financiară față de părinți datorită apariției veniturilor din afara familiei, contactul cu o nouă lume, sunt argumente aduse de persoanele intervievate în explicarea apariției primelor căsătorii exogame. Astfel, în cazul strategiilor matrimoniale ale acestei etape găsim următoarele caracteristici:

- endogamia ca regulă, exogamia ca excepție
- căsătoria între tulpini începe să fie tolerată
- decizia o ia individul, cu consimțământul părinților
- "soia" rămâne un criteriu de bază, simbol al capitalului social
- starea materială slăbeşte ca pondere în alegere, dar apar şi alte criterii: nivelul de şcolaritate, deținerea unui serviciu. Bărbatul trebuie să aibă un status educațional şi ocupațional superior femeii
- dragostea este invocată ca motiv de căsătorie
- rezidența este în continuare patrilocală
- comunitatea îşi slăbeşte controlul

Producându-se o emancipare a fetelor care încep să frecventeze şcoala şi să depăşească granițele fixate de familie, decizia de căsătorie pare a rezulta dintr'o alegere personală de a continua sau nu tradiția. Copii devin independenți din punct de vedere material, singura constrângere de acest gen fiind neacordarea "zestrei" sau cea simbolică, refuzul părinților de a organiza nunta. Cu toate acestea, interiorizarea tradiției este cea care îi face să mențină frontiera matrimonială între aromâni şi români. Puternica dependență de valorile familiei şi de cele ale "nației" – cuvânt ce apare în mod frecvent în discursul aromânilor, dar fără să implice o distincție etnică, ci una culturală – este cea care face ca o soluție între libertatea individuală şi reglementarea matrimonială să constea în "să te îndrăgosteşti de un aromân/aromână".

"Trebuia să fac pe placul părinților. Învățasem încă de mic că hotărârea lor e sfântă. Şi eu nu voiam să o încalc. Nu voiam înstrăinare. Nici față de familie şi nici față de neam. Aşa că ştiam că, dacă vreau dragoste, o să mă îndrăgostesc de o armână" (P.N., B., 63 ani).

"Tata a făcut foarte multe sacrificii pentru mine. Îmi spunea: ,nu vreau nimic de la tine; vreau doar să nu mă faci de ruşine', adică să mă căsătoresc cu aromân. Şi nu i-aş fi călcat pentru nimic în lume dorința de a-şi lua pe genunchi nepoții şi să le vorbească în aromână" (P.I., F., 55 ani).

In toate discursurile celor născuți în România şi căsătoriți în perioada 1950-1980 apare cuvântul "ruşine" ca o justificare a deciziei de a respecta endogamia: ruşine față de părinți şi față de comunitate. A te căsători cu un român atrage după sine ideea că acea familie nu este capabilă să ducă mai departe tradiția culturală "păstrată de la străbunii noştri. Trebuia să ne căsătorim cu aromâni. Şi trebuia să stăm cu părinții lor, că altfel ne făceam de ruşine şi ne certa tot neamul: bine, mă, ai tăi au muncit pentru tine şi tu ce faci? Ii laşi să moară singuri? Principiile pe care le învățasem de mici erau că trebuie să ne căsătorim cu armâni şi să ne mutăm cu părinții lui. Nimic nu era mai normal decât asta: că duceam mai departe traista cu tradiții. Ca o ştafetă. O dai din generație în generație. Şi e frumos" (C.L., F., 45 ani).

Există mai multe motive invocate pentru a explica totuşi, intr-un mod legitim, încălcarea normei: situația demografică incompatibilă cu posibilitatea de a te îndrăgosti numai de un aromân. Acesta este momentul în care, ca efort pentru menținerea tradiției prin familie, grămuştenii au permis căsătoriile cu alte tulpini de aromâni: "până la urmă, şi fărşerotul tot armân este. Aceeaşi limbă avem" (S.N., B., 78 ani). În acest scop, comunitatea mai largă de aromâni organizează tot felul de întâlniri care să le faciliteze tinerilor posibilitatea de a se cunoaşte (nunți, zile de naştere, invitații în alte oraşe) şi îşi dezvoltă în acelaşi timp o puternică rețea de legături inter-județene. Partenerii dezirabili sunt căutați de familie prin toate oraşele țării în care există astfel de comunități: "era imposibil să nu ai soie în alt oraş care să dea zvon că ai fată bună de măritat şi să-ți găsească un băiat pe măsură. Aşa se făceau

căsătoriile atunci: prin soie. Şi se vedeau fata şi băiatul şi, dacă se plăceau, se luau. Dacă nu se plăceau, nu se luau. Nu-i obliga nimeni. Că se speriaseră aromânii care-şi obligaseră copiii să se căsătorească şi nu ieşise bine" (P.D., F.,59 ani).

De aceea, în ochii bătrânilor şi ai celor maturi, realitatea demografică nu constituie un temei pentru justificarea încălcării regulii endogame: "Dacă vrei cu adevărat să-ţi ţii limba şi tradiţia, să iei armân, îţi găseşte soia. Şi-ţi găseşte unul ca tine, cu facultate. Ca să vă potriviţi. Că eu sunt pentru armâni, dar trebuie să iei unul de condiţia ta" (S.N., B., 78 ani). Deja devine posibil să vorbim de o concurenţă intre cele două principii fundamentale până la această nouă etapă în alegerea partenerului matrimonial: endogamia şi prestigiul, văzute acum nu numai ca o extrapolare a prestigiului "soiei" cât şi ca prestigiu individual.

Atitudini faţă de exogamie şi păstrarea identităţii

Nerespectarea criteriului de endogamie realizează ruptura unei frontiere instituite în Grecia şi reformulate în România: păstrarea specificului, aşa cum este el definit de către membrii grupului prin familie: limbă, tradiţie, origine, teritoriu. Familia reprezintă la aromâni singurul factor de enculturaţie – enculturaţie controlată fireşte de către o instanţă supremă reprezentată de comunitate. Odată cu venirea în România, apariţia şcolii părea că pune în pericol acest rol al familiei, dar sunt de fapt două chestiuni complementare, ambele cu rolul lor în formarea identităţii individului. Dacă la şcoală copiii vorbesc româna şi sunt trataţi în mod egalitar, acasă copiii folosesc numai dialectul şi se conformează rolurilor tradiţionale instituite de superioritatea bărbatului, ca şi continuator al sângelui, al numelui şi simbol al familiei. în absenţa cunoaşterii principiului patrilinearităţii la aromâni nu am putea înţelege atitudinea diferenţiată faţă de exogamie atunci când ea este practicată de femei sau de bărbaţi. Bărbatul aromân este păstrător al sângelui şi reprezentant în societate; femeia este principala sursă de transmitere a culturii tradiţionale. De aceea, când vom examina modul în care cultura specifică îşi vede mijloacele de transmitere schimbate, un posibil reper de dezbatere îl constituie strategia de rezidenţă. Practic, încălcarea

legii endogame a început odată cu venirea în România; raritatea cazurilor şi mijloacele de sancţionare – "renegarea" copiilor de către părinţi, neacordarea zestrei, blamarea comunitară prin cântece, pietre aruncate pe uliţă etc. - au rămas în memoria celor bătrâni tocmai ca o justificare a obedienţei tuturor faţă de această strategie. Numele celor care au încălcat primii această regulă sunt fixate în memoria colectivă şi readuse în discuţie pentru a întări legitimitatea sancţiunii sociale. Ca să nu mai vorbim de numele celui care s-a căsătorit primul cu o ţigancă, nume devenit etalon pentru cei care îşi fac părinţii de ruşine în faţa întregii comunităţi.

Primele căsătorii aromâne-române au început odată cu plecarea copiilor la facultate. "Se duceau ai noştri la facultate şi se îndrăgosteau de colege. Şi se luau cu ele. Era jale în familie: încercau să-i despartă. Unii reuşeau, alţii nu. Şi rămâneau certaţi pentru mulţi ani" (P.I., F., 55 ani). Toţi cei intervievaţi au admis că, locuind în oraş şi, mai mult decât atât, neocupând o zonă rezidenţială aparte, acest fapt apare inevitabil. Invocarea unei "epoci de aur", în care tradiţia era respectată, părintele de asemenea, iar "ruşinea" era ghidul care-ţi orienta toate comportamentele este întâlnită în toate discursurile prin distincţia "*înainte* era aşa, şi *acum* totul e altfel". Nostalgia care se simte la nivelul primelor două generaţii nu-şi are locul în cea de a doua generaţie născută în România decât sub forma "ar fi fost bine, dar pur şi simplu nu se poate aşa şi trebuie să fim realişti".

"Înainte copiii ascultau. Oamenii erau mai respectuoşi. Trebuia, că cine îţi mai dădea ceva? Ascultam mai mult de părinţi. Acum îţi spune: dacă aşa văd eu treburile, ce ai tu? P-asta o vreau, p-asta o iau. Înainte nici nu ridicau vocea...Când au început să ia mucane şi nu au ascultat de părinţi şi-au plecat, nu le dădeau părinţii nimic. Ţineam... voiam naţie cu naţie, fiecare cu obiceiurile lor. Acum s-a amestecat lumea. Aromânii s-au răspândit şi ei. Acum a început să nu se mai ţină cont. Înainte, câte fete din soia noastră au luat mucani? Acum se duc la facultăţi, la şcoală. Şi acum nu se mai bagă nici părinţii" (Z.S., F., 69 ani). Odată cu apariţia şi înmulţirea căsătoriilor exogame, asistăm la cea de-a patra modalitate de alegere a partenerului: alegerea la nivel individual, fără obligativitatea consimţământului părinţilor. Chiar dacă aceştia

resimt acest lucru ca pe o pierdere grea, parte a specificității colectivității lor, copiii o resimt ca pe o emancipare inevitabilă: perpetuarea unei "epoci de aur" pare a nu-şi mai avea sensul.

Pe măsură ce exogamia ia locul endogamiei ca regulă, părinții şi bătrânii acceptă situația, văzându-se neputincioşi în a împiedica acest fapt. Au existat două strategii de a te opune "valului": a nu-ți da consimțământul, ceea ce duce şi mai mult la răcirea relațiilor intra-familiare sau a-ți obliga copilul să se conformeze, mizând pe obediența înrădăcinată odată cu creşterea lui. Ambele strategii au condus la eşecuri: unul emoțional, atunci când în cele din urmă părinții sunt obligați să facă pasul înapoi prin încălcarea normelor comunității în favoarea celor familiale; celălalt funcțional, din cauza numeroaselor căsnicii eşuate care rezultau.

Comunitatea şi-a manifestat sancțiunea numindu-i pe copiii rezultați în urma căsătoriilor cu români - "sânge amestecat". Rudele aromâne îi numesc "mucani", pe când cele române îi numesc "machidoni". Această sintagmă reprezintă de fapt stigmatizarea non-respectului față de regula endogamiei. Exogamia nu numai că periclitează "sângele armânesc moştenit prin sacrificiile străbunilor", simbol al rezistenței lor în Balcani, dar periclitează şi transmiterea limbii materne, a tradițiilor şi a specificului familial. Atunci când nerespectarea acestei norme devine un caz pentru fiecare familie, pentru a-şi apăra coeziunea şi a-şi afirma identitatea, comunitatea îşi defineşte noii membri în acest mod: mai întâi, copiii băiatului armân sunt armâni pentru că "tatăl lor le-a dat sânge armânesc" (filiația patriliniară). Aceasta se întâmplă deoarece la început băieții au fost cei care au încălcat regula. Mai apoi, odată ce au început şi fetele, "sângele" armânesc a început să curgă în toate venele de copii, indiferent dacă tatăl sau mama erau armâni. În acest mod, bătrânii au asigurat "transmiterea sângelui armânesc în orice situație".

Totodată, pentru a nu periclita continuitatea grupului, odată ce băieții au fost primii care nu au mai respectat regula, rezidența a dat legitimitatea de "familie de armâni" noului cuplu alcătuit din armân şi mucană: "decât să ne dăm fetele, să ni le

facă mucane, mai bine ia băiatul mucană, că o face şi pe ea armână, o învăţăm limba şi obiceiurile dacă stă în casă cu noi" (Z.S., F., 69).

Intr-adevăr, rezistenţa patrilocală are un rol covârşitor în afirmarea "familiei aromâne", chiar dacă soţia este româncă. Bătrânii folosesc în casă dialectul, ei fiind cei care o învaţă pe noră ca şi pe copii aromâna. Rolul socializator al bunicilor a fost întărit de toate persoanele din cea de-a doua generaţie născută în România. Acest lucru poate fi explicat prin faptul că părinţii acordă timp puţin spaţiului interior, fiind plecaţi la serviciu. Totodată, referindu-se la copiii lor, bătrânii folosesc termenul de "românizaţi" deoarece aceştia utilizează dialectul cu o frecvenţă redusă. Când părinţii devin bunici, îşi asumă rolul de socializator: "Culmea, cu mama acasă vorbeam româneşte. Eu am învăţat de la bunici să vorbesc aromâna. De când s-a căsătorit frate-meu cu româncă, părinţii mei au început să vorbească numai în aromână. Şi aşa am învăţat-o şi pe cumnată-mea" (P.A., F., 32 ani).

Rezistenţa patrilocală avea caracter împământenit atâta timp cât părinţii nu dispuneau de venituri. Acest lucru a început să fie maleabil odată cu apariţia pensiilor, mod de asigurare a bătrâneţii. "Dacă băiatul îşi lăsa părinţii şi se muta cu soţia, era cea mai mare ruşine. Aşa ceva chiar nu putea fi iertat. Ii spunea tot neamul ce rău face şi-i era şi lui foarte ruşine" (P.F., F., 48 ani). De altminteri, sunt rare cazurile în care băieţii părăsesc, odată cu căsătoria, casa părintească. Tinerii care s-au căsătorit cu aromânce sau care cred că se vor căsători exogam văd rezidenţa patrilocală ca o soluţie a transmiterii culturale specifice – adică limba şi tradiţia – spre generaţia copiilor lor.

Apariţia situaţiei de rezidenţă neolocală reformulează termenii preferenţiali de căsătorie "decât să se ia băiatul cu mucană, mai bine ia fata mucan. Că băiatul se duce după nevastă şi se ia după ea, că femeia e gâtul care răsuceşte capul în casă. Pe când fata o să-şi ţină orânduiala, o să-i înveţe limba şi obiceiurile pe copii. Casa fetei o să fie casă armânească" (C.L., F., 45 ani).

Deşi nu mai condamnă căsătoria exogamă (privită acum ca un fapt inevitabil şi care, datorită răspândirii, a căpătat un caracter de normalitate) cei care s-au conformat

regulii endogame au nu numai nostalgia acesteia ca vehicul în transmiterea specificității, dar au şi argumente "obiective" în susținerea ei. Reapare ideea controlului şi extrapolării prestigiului familial. Fiind puțini ca număr, ideea că poți cunoaşte totul despre ei şi despre familiile lor prin intermediul rețelei de rudenie (soie) care este răspândită de-a lungul țării străbate întreaga argumentație. Ei nu contestă valoarea dragostei care stă la temelia unei familii, ci îi contestă longevitatea considerând că la baza căsătoriei va rămâne omul respectiv, şi el poate fi cunoscut numai cunoscându-i străbunii. Lucru care nu se poate spune despre români: "Fata mea se mărită. Dacă îl ia pe băiatul lui nea Ion... respectivul poate să fie un om serios, dar e necunoscut. Dacă zici Yanaki (Ionică în aromână), îi ştii soia, îi ştii sângele. E un fel de loterie" (P.N., B., 63).

Apare des fraza aceasta, sub diferite alte formulări "Noi ne pierdem. Ne asimilăm. E păcat. Chiar dacă suntem tot români, dar e păcat"; acest sentiment al pierderii îl au odată ce copiii lor au refuzat să se mai căsătorească cu armâni în virtutea unei tradiții, se auto-denumesc aromâni deşi folosesc dialectul rar. Îşi consideră copiii sau nepoții de multe ori aromâni doar în virtutea unei origini şi a respectului pe care îl poartă încă pentru familie. Comunitatea se situează totuşi intre două extreme: aromânii din Grecia care acum "s-au grecizat, au ajuns să se căsătorească cu grecii" şi aromânii din Constanța "care se țin tare între ei. Au şcoală în aromână, au serate... se căsătoresc numai între ei: bănioți cu bănioți, fârşeroți cu fârşeroți..." În ambele sensuri, comparația se face raportat la un criteriu esențial: căsătoria. Aceasta a rămas, în ceea ce-i priveşte pe aromânii din generația mai veche, singura posibilitate de perpetuare a tradiției "ca o traistă moştenită din moşi-strămoşi pe care trebuie să o predăm generațiilor următoare".

Deşi nostalgici după păstrarea specificului, în toate cazurile, atunci când au avut de ales intre "un aromân fără facultate" şi "un român cu facultate" ca partener pentru copilul sau nepotul lor cu studii superioare au preferat fără drept de apel "un român cu facultate". Capitalul simbolic nu mai este dat atât de "nație", cât de "studii". Fericirea şi înțelegerea cu partenerul a nepotului sau a copilului este mai presus de

continuarea tradiției sau consimțământul lor. De altminteri, nu a fost nici un caz care să susțină că și-ar obliga copilul atunci când nu ar fi de acord cu alegerea matrimonială făcută de acesta: "Aş fi absurdă, copilul nu o să trăiască cu mine, ci cu familia lui. N-aş putea să-l oblig; poate să-l sfătuiesc. Desigur că-mi doresc să ia aromân, dar e hotărârea lui. Ne-am modernizat şi noi. Iubirea contează totuşi mai mult decât să fii armân" (P.F., F., 48 ani). Chiar dacă ar vrea ca ultima generație născută în România să continue un mod de viață pe care-l consideră tradițional, ei admit că nu mai urmează nici ei acest mod de viață pentru că este total inadecvat lumii în care trăiesc. Ruşinea nu mai constă în a renunța la endogamie, ci la a alege un partener care nu corespunde unui statut social cel puțin egal cu al lor. Totodată, se desprinde clar ideea valorizării individualismului ceea ce conduce la o subminare a puterii comunității din care fac parte. Tot ceea ce-şi doresc acum este ca ai lor copii să transmită limba şi tradițiile şi mai ales respectul față de familie.

In ceea ce-i priveşte pe tineri, aceştia, după ce definesc aromânii ca fiind "români cu un alt fel de limbă şi alt fel de tradiții", mărturisesc că afişează cu mândrie în cercul de cunoştințe faptul de a fi "machidoni". Acesta este termenul folosit cu cea mai mare frecvență în auto-denumire. Preferința fățiş afişată pentru căsătoria cu români este justificată ca fiind singura alternativă pe care o au ca oameni ce-şi doresc ca iubirea să fie temelia familiei lor: "Nu că nu m-aş fi căsătorit cu aromân. Mi-ar fi plăcut, s-ar fi bucurat şi ai mei. Dar pur şi simplu s-a întâmplat să mă îndrăgostesc de un român. Nici nu am cunoscut băieți aromâni. Suntem prea puțini în Călăraşi. Mult prea puțini. Şi să-mi găsească rudele pe cineva în Constanța... e deja exagerat. Şi de fapt toți suntem români, nu?" (P.A., F., 22 ani)

Renunțarea la endogamie nu este o consecință a pierderii identității, aşa cum am arătat, ci renunțarea la un mod de continuare a zestrei culturale. Acest mod cere membrilor săi, acum indivizi care trăiesc pentru sine şi nu pentru familie sau comunitate, un preț prea mare. În dorința de a perpetua zestrea culturală despre care ei consideră că le dă specificul, tinerii, odată cu renunțarea la endogamie işi construiesc alte strategii: "Imi pare rău că o să fiu eu ăla care o să trădeze, dar nu am încotro.

Oricum, eu tot machidon sunt, şi copiii mei o să fie şi ei. Că o să-i învăţ limba şi o să poarte nume de machidon toată viaţa" (M.G., B., 24 ani). Tinerii care deja şi-au ales ca partener un român, îşi legitimează opţiunea pe mai multe direcţii: a - toţi suntem, până la urmă, români ; b - comunitatea din Călăraşi este prea mică şi nu oferă nici o modalitate de întâlnire; c - această opţiune nu implică faptul că ei nu se mai consideră aromâni şi că nu-şi vor face datoria de aromâni.

Această "datorie" se concretizează pe două dimensiuni, aceleaşi pe care ei le invocă atunci când se confruntă cu distincţia aromân-român: păstrarea şi perpetuarea limbii şi păstrarea tradiţiilor.

Păstrarea şi perpetuarea limbii este văzută - ca modalitate de realizare - diferenţiat de cele două categorii de gen. Băieţii necăsătoriţi manifestă dorinţa de a locui cu părinţii după căsătorie, pe când cei căsătoriţi locuiesc deja cu părinţii. Rezidenţa patrilocală nu mai are aceeaşi semnificaţie ca "înainte": "Când s-a mutat frate-miu, tata cu un ochi plângea şi cu unul râdea – că ştia că-i e bine lu' frate-miu. Era mâhnit că toată soia zicea: ia uită-te la săracu Bebu, şi-a crescut băiatul pe palme, i-a dat tot ce a vrut şi acum l-a lăsat pe tat'su singur..." (C.L., F., 45 ani). Rezidenţa patrilocală nu este impusă de comunitate, este o alegere individuală – marcată posibil, de forţa tradiţiei – alegere prin care aromânul îşi asigură continuitatea limbii: "Soţia mea o să înveţe şi ea aromâna. Fără să vrea. Din casă, pentru că mama şi tata o să vorbească numai în aromână. Şi copilul, la fel" (M.G., B., 24 ani). Nu are importanţă dacă el însuşi cunoaşte sau utilizează dialectul; important, pentru el, este să-l transmită copiilor lui pe care îi consideră aromâni pentru faptul că tatăl lor este aromân şi pentru că vor purta, ca marcă distinctivă, nume de aromâni toată viaţa. Mai mult, se utilizează încă "legea" lăsată de strămoşi: primul născut poartă numele bunicului din partea tatălui, iar prima născută numele bunicii din partea tatălui. Această situaţie nu acceptă excepţie, singurele variaţii care pot interveni fiind acela de a adăuga această moştenire nominală ca al doilea prenume sau a-l "ajusta" (de exemplu, Chiraţa poate deveni Chira sau Cristina...), semnificaţia lui rămânând însă aceeaşi în ochii rudelor.

În ceea ce le priveşte pe fete, situaţia nu este similară. După căsătorie, rezidenţa dobândită este în general neolocală. Salariate, dispun de puţin timp liber şi îşi lasă copiii în grija părinţilor lor. Aceştia îşi continuă rolul socializator de învăţare a limbii. "Vreau ca limba pe care o vorbesc cu părinţii mei să rămână şi copilului meu, să ştie că mama lui e aromâncă. Nu mi-e ruşine cu asta, sau cu limba. E bine să ştie limba... dar cred că n-o să dispară niciodată chestia asta. Pentru că o să existe una ca mine care îmi doresc să-mi învăţ copilul să înveţe limba şi o să spună ‚şi eu sunt aromân' " (P.A., F., 32 ani). Desigur, în acest caz, soţul nu poate învăţa dialectul "fără să vrea".

In ce priveşte obiceiurile, numite şi tradiţie, distincţia esenţială pe care o fac în privinţa lor, atunci când sunt puşi în situaţia de a le nominaliza, este următoarea: obiceiurile de la nuntă şi respectul din familie. Ceea ce am putut surprinde în privinţa respectului din familie a fost numai o chestiune de atitudine pe care nu am putut-o verifica. În schimb, lucrurile sunt evidente în privinţa obiceiului de nuntă. Totul apare în manieră de negociere: iau român, dar face ca mine.

Unul dintre lucrurile care deosebesc o nuntă de aromâni de una de români este hlambura, un simbol cu valoare extraordinară în Grecia. Hlambura era un drapel alb, având în vârf o cruce pe care sunt fixate 3 mere sau portocale. Fructele simbolizează abundenţa, crucea faptul că sunt creştini. Venirea tinerilor aromâni în România pentru studii universitare a adăugat cel de-al treilea simbol al hlamburei: apartenenţa la poporul român, deoarece şi-a schimbat culoarea albă în cele trei culori [1] ale drapelului românesc. "Hlambura, la noi, călicvenii, era de trei culori. Nu ştiam ce simbol avea ea şi mi-a spus cineva că hlambura era o chestie... între noi şi greci era o mâncătorie. Şi, ca noi să dovedim că suntem armâni am făcut steagul tricolor. Dar ea a fost la început albă şi a ajuns aşa de când cu Belimace, tinerii de aici care făceau facultăţi în România" (N.S., B., 78 ani). Hlambura conţinea deci, dublul simbol de religie şi de origine. Venind în România, aromânii au păstrat hlambura în ritualul lor de nuntă. Prezenţa ei în faţa unui grup de nuntaşi este evidenţa clară a unei nunţi armâneşti.

[1] Hlambura în tâlnită în cadrul nunţilor de fârşeroţi este alba.

Hlambura este un element care nu a lipsit la nici o nuntă de băiat aromân din Călăraşi, indiferent de cine este soţia sa. Dar, mai mult, se încetăţeneşte un nou obicei: acela ca hlambura să apară la nunta de fată aromâncă cu băiat român. în mod tradiţional, hlambura se face acasă la băiat. Această "literă de lege" este încălcată, fiind făcută în familia fetei, numai pentru a apărea ca ritual al nunţii aromâne. Manipularea simbolică de acest gen este o evidenţă a unui proces de negociere, "vă lăsăm să luaţi român/romancă, dar hlambura nu trebuie să lipsească, pentru că e vorba de o nuntă de-a noastră".

De asemenea, în mod tradiţional, în cazul unei căsătorii aromâne, fata îşi cumpără rochia de mireasă, iar băiatul îşi cumpără singur cămaşa, în timp ce la români lucrurile se petrec invers. Din interviurile realizate, am dedus că nimeni nu a renunţat la obiceiul aromân în favoarea celui român; chiar romancă fiind, fata şi-a cumpărat singură rochia de mireasă. în ceea ce priveşte muzica ascultată la nuntă, toate persoanele au răspuns "cam 80-90% din muzică a fost machidonească", indiferent dacă mireasa era cea aromâncă sau mirele. Lista ar putea continua, însă am ales elementele cel mai des manipulate simbolic în vederea marcării unui raport de forţe.

Referitor la motivaţiile întemeierii unui nou cămin, toţi intervievaţii, indiferent de vârstă şi sex au ales, în ordinea preferinţei, iubirea şi înţelegerea pe primul loc, lăsând pe ultimul loc ca importanţă binecuvântarea părinţilor. Aceste elemente sunt esenţiale în surprinderea modului în care s-a produs ruptura: binecuvântarea părinţilor era primordială pentru aromâni până în anii '60-'70, pe când iubirea era socotită ca lipsită de importanţă. Adăugând la aceasta faptul că toţi au indicat că o mai mare importanţă în alegerea partenerului o are compatibilitatea intelectual-educaţională dintre parteneri decât apartenenţa la grupul de aromâni, s-ar putea trage concluzia că endogamia şi-a pierdut semnificaţia. O explicaţie mai plauzibilă ar fi totuşi aceea că, văzându-se în faţa faptului împlinit, aromânii îşi reorientează strategiile matrimoniale, adaptându-le actualelor condiţii ale societăţii. Atunci când capitalul social nu mai este văzut drept "soia bună" sau "numărul de oi", ci faptul de a avea o pregătire superioară, singura care în opinia lor îţi poate deschide drumul spre ierarhia socială, corelat cu

"normalizarea" exogamiei ca fapt brut, real, conduc spre o asemenea decizie. Împlinirea personală este văzută ca fiind mai importantă decât respectarea unei reguli odinioară esenţiale pentru comunitate. Dar, în fond, esenţial este ceea ce afirmă oamenii că este esenţial. Un obiect în sine este irelevant în afara semnificaţiilor atribuite de oameni: golit de sens, el nu poate fi nici funcţional. Din moment ce perpetuarea unei specificităţi nu mai poate fi făcută prin căsătorie, aromânii din Călăraşi recurg la alte strategii: negocieri simbolice, păstrarea altor elemente ce nu şi-au schimbat funcţionalitatea, redefinirea modului în care ei sunt specifici sau re-valorizarea unor elemente ce le pot asigura conştiinţa de a fi "altfel"; şi, exact în acest mod, se manifestă tendinţa tinerilor ce încalcă endogamia de a-şi perpetua zestrea culturală. "Acum, trăind în acest secol, încerci să-ţi aduci aminte de ce e mai vechi, de ce e doar al tău, să-l păstrezi şi să-l dai mai departe..." (P.A., F., 32 ani).

Concluzii

Aşa cum am arătat la început, acest studiu a avut ca punct de pornire cunoaşterea motivelor pentru care aromânii din Călăraşi au renunţat la practica matrimonială. Aceasta a atras după sine două piste de obţinere a posibilelor explicaţii: urmărirea acestui criteriu de căsătorie în evoluţia ansamblului de strategii matrimoniale şi identificarea relaţiei dintre identitate şi endogamie.

Prima pistă urmăreşte modul în care aceste strategii matrimoniale sunt decise, nivelul la care sunt fixate (de familie, de individ), cât şi ponderea pe care o implică "consimţământul" dat de comunitate. Al doilea aspect atrage după sine alte probleme: criteriile prin care aromânii se auto-definesc ca făcând parte dintr-un grup distinct de cel român şi rolul strategic al endogamiei în întărirea acestei conştiinţe de diferenţă. Există tendinţa a ceea ce J. P. Olivier de Sardan numeşte "monofactoralizare", adică "reducerea a *n* factori empirici observabili şi care pot juca un rol în explicarea unei situaţii sociale locale...Avem astfel specialişti ai explicării prin etnie, prin clasă socială sau prin ‚gen', prin apartenenţă religioasă. Dar complexitatea vieţii sociale şi a

interacțiunilor sale se reduce rar la contexte în care un singur factor şi numai el poate fi invocat" (J.P.Olivier de Sardan, 1996, apud Stephanie Mahien, 2001, p.16). De aceea, accentuând dinamica identitară fără de care nu poate fi înțeleasă, analiza nu renunță însă la contextul în care are loc renunțarea la endogamie. Aceasta, ca şi toate celelalte criterii matrimoniale este o urmare a fundamentalelor transformări pe care le-a suportat modul lor de viață şi spațiul în care aceasta se desfăşoară. Renunțarea la modul pastoral în favoarea celui agricol, incapacitatea de a menține bariere spațiale care să marcheze comunitatea (sate mixte, venirea în oraş), pierderea proprietății odată cu colectivizarea, schimbările determinate de urbanizare şi industrializare în cadrul familiei (femeile părăsesc spațiul interior, ducându-se la serviciu, tatăl dispune numai de autoritate simbolică, disoluția familiei extinse etc.) sunt procese ce au avut ponderi diferite de-a lungul celor trei generații cercetate. Aceste procese s-au oglindit şi în modul în care s-au luat deciziile matrimoniale, astfel încât am putut deduce patru faze:

- căsătoria "aranjată", independentă de voința tinerilor, pe baza unor criterii reglementate la nivel comunitar;
- căsătoria "aranjată" de părinți, confirmată de consimțământul tinerilor, respectându-se aceleaşi criterii ale comunității;
- decizia luată la nivel individual, cu consimțământul părinților; criteriile comunitare ne mai fiind constrângătoare; respectarea lor constituie condiția de a primi consimțământul;
- decizia luată la nivel individual, consimțământul părinților nefiind necesar; deşi criteriile sunt fixate la nivel individual, se observă o omogenitate a opțiunilor individuale.

Acest continuum are ca punct de plecare, în primul caz, dependența economică față de părinți şi imposibilitatea de a trăi în cadrul comunității fără a-i respecta condițiile, pentru ca, în ultima fază, să găsim o independență economică atât a părinților față de copii cât şi invers, criteriile comunității pierzând orice urmă de constrângere.

Criteriul matrimonial al endogamiei a parcurs aceste patru faze de luare a deciziei după cum urmează: în primele două cazuri este regulă, în al treilea apar primele excepţii, pe când în ultimul ea însăşi capătă aspect de "regulă" (ca evidenţă empirică). Înclinarea spre abandonul endogamiei este manifest nu numai în cadrul generaţiei tinere, ci şi în definirea partenerului marital preferat pentru copii sau nepoţi, unde apartenenţa nu mai reprezintă criteriul decisiv. Ei înşişi numind căsătoria endogamă ca un mod de păstrare şi transmitere a specificului cultural, apar două chestiuni: a - care sunt notele lor specifice de diferenţiere? şi b - dacă endogamia este o barieră care reglementează interacţiunile intre grupuri, marchează diferenţele distinctive, renunţarea la această barieră este semnul unor schimbări produse în procesele identitare. În acest caz, problema este de a vedea în ce sens s-au produs aceste procese identitare.

Invocarea unui specific cultural, a unor criterii ca "limbă, tradiţie, teritoriu..." pentru definirea unei persoane sau a unui grup sunt elemente care, odată posedate şi conştientizate, conferă statut de grup etnic. Dar, în acelaşi timp aromânii se consideră români: "şi noi suntem români, doar că..." şi urmează acele atribuiri pe care le-am enumerat. Problema nu poate fi abordată prin teoria primordialistă: aceleaşi dat-uri originare care în Balcani le confereau identitatea de români, în România sunt folosite ca semne distinctive. De aceea, identitatea acestui grup nu poate fi interpretată decât într-o perspectivă "strategică". Numai aşa putem înţelege dubla apartenenţă identitară (de român şi de aromân, în care prima o subordonează pe cea de-a doua cu specificaţia că a fi român nu implică a fi aromân) pe care ei o actualizează în funcţie de context: "Identitatea se construieşte, se deconstruieşte şi se reconstruieşte în funcţie de situaţie. Ea este neîncetat în mişcare; fiecare schimbare socială o determină să reformuleze maniere diferite" (D.Couche, 1996, apud S.Mahien, 2001, p.15). Maniera cea mai potrivită de abordare apare, în acest caz, ca fiind cea interacţionalistă. Atât simbolurile pe care le manipulează actorii în definirea grupului lor cât şi strategiile de menţinere a acestor elemente distinctive sunt produse în interacţiune cu celălalt. Formarea unor bariere simbolice ale grupului şi decizia de a le menţine impenetrabile sau a le

traversa sunt consecințe ale proceselor de definire și redefinire a identității. În acest caz, renunțarea la endogamie ar putea părea ca fiind o erodare a conștiinței de apartenență. Totuși, atunci când această strategie se află în imposibilitatea de a fi eficientă, indivizii componenți ai grupului și grupul însuși, renunță la ea și formulează în același timp alte modalități de perpetuare.

Factorul demografic, alegerea liberă a partenerului, pierderea sensului de menținere a anumitor criterii și apariția altor criterii (cum ar fi dragostea și compatibilitatea intelectuală) sunt factori care au influențat renunțarea la endogamie. Tinerii aromâni grămușteni din Călărași nu și-au pierdut conștiința apartenenței. Ea există încă, chiar dacă trăsăturile distinctive prin care ei se simt diferiți sunt altele decât cele pe care le evocă bunicii lor. Limba și tradițiile sunt cele ce marchează apartenența la un grup de "alt fel de români" și dorința de a le perpetua nu dispare odată cu modalitatea prestabilită din trecut de a o face. Strategiile de rezidentă, cele de asigurare a rolului bunicilor în socializare, de negociere a ritualului de nuntă sunt modalități prin care aromânii încearcă să înlocuiască elementul la care au renunțat.

Sintetizând, am putea spune că noile condiții de viață: pierderea modului de viață pastorală, urbanizarea, contactul cultural din ce în ce mai pregnant – școli în limba română, prieteni români, distribuția spațială aleatoare și nu segregatoare – acționează asupra identității aromânilor și conduc la noi procese identitare (factori distinctivi diferiți de la o generație la alta, modalități diferite de protejare și perpetuare a lor).

A înțelege de ce s-au schimbat strategiile matrimoniale ale aromânilor din Călărași – și implicit, de ce s-a schimbat criteriul cel mai important, endogamia – implică, pe lângă o abordare identitară, un complex de alți factori și o privire diacronică asupra întregului proces. Renunțarea la o frontieră de marcare a diferenței și ridicarea altora trebuie privită în ansamblul interacțional în urma căruia aromânii se definesc și se redefinesc pe sine utilizând elemente care nu au valoare în sine, ci numai cea pe care acest grup le-o conferă.

ANEXĂ

Grila de interviu

Teme abordate la nivelul celor trei generații

1. **Căsătoria** – perspectivă diacronică
- nivelul la care se ia decizia (individ, părinți, comunitate...)
- numărul de persoane implicate în alegerea partenerului
- interdicții de căsătorie
- criterii personale de alegere a partenerului și ordinea lor preferențială
- criterii validate de comunitate. Motivarea lor. Gradul de supunere a individului față de motivarea lor
- *necesitatea binecuvântării părinților*
- endogamia: regulă sau excepție?
- atitudinea față de endogamie
- existența unor recompense pentru respectare endogamiei. Care sunt ele
- modalități de sancțiune socială în nerespectarea endogamiei
- sancționarea familială a căsătoriei exogame
- explicații referitoare la apariția exogamiei
- reper temporal al apariției exogamiei
- atitudini față de căsătoria exogamă
- motivații pentru endogamie/exogamie
- strategii rezidențiale
- existența/nonexistența unor instituții premaritale
- existența/nonexistența pețitoarelor
- ritual de pețire
- ritual de nuntă tradițional (in cazul căsătoriei endogame)
- ritual de nuntă în cazul căsătoriei de aromân cu român. Strategii
- vârsta prescrisă pentru căsătorie

2. **Identitatea**
- auto-definire
- denumire internă – denumire externă. Interiorizarea denumirilor externe: dacă există, când a avut loc
- denumirea „out-group"-ului – caracteristici distinctive ale aromânilor în Balcani și în România. Evoluția lor
- existența sau nonexistența unor variații în atribuirea internă a caracteristicilor specifice de-a lungul celor 3 generații
- modul de definire a „out-group"-ului
- modul de raportare la out-group. Distincție situațională Noi-Ei
- atitudini față de comunitate
- existența normelor fixate de comunitate. Conformare față de ele. în ce situații
- stereotipuri față de „in-group/out-group"
- restricții comportamentale față de „out-group"; reglementarea interacțiunii
- dorința de a prezerva caracteristici distinctive; motivații
- modalități de prezervare: percepția asupra modalităților trecute și prezente și indicarea unor noi căi
- strategii de promovare a identității la nivel personal și comunitar. Diacronic
- legitimarea comportamentelor prin apartenență
- simboluri identitare și semnificația atribuită lor
- utilizarea dialectului: cu cine și în ce situație

Teme abordate cu persoane născute în Grecia

1. **Familia**

- structura de autoritate. Criterii de alocare a autorității și de legitimare a ei
- nivelul de luare a deciziilor. Obediență față de decizii
- discriminări de gen
- relațiile din familie
- diviziunea rolurilor economice. Modalități de muncă
- natura proprietății. Existența unui buget comun
- rezidență
- numărul de membrii în familie
- capital social

2. Istoria orală

- colonizarea. Motivații
- migrațiile în România
- stabilirea în Călărași

3. Schimbarea și percepția schimbării

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

ABOU, Selim
1995 - L'identité culturelle. Relations interethnique et problèmes d' acculturation; Paris, Editions Anthropos.

BACU, Mihaela
1996 – „Între aculturare și asimilare. Aromânii în secolul al XX-lea", în volumul Aromânii: Istorie,Limbă, Destin, Neagu Djuvara (coord.), București, Editura Fundației Române.

BARTH, Frederik
1968 - Ethnic Groups and Boundaries; Boston, Little, Brown & Co.

BELKIS, Dominnique
1998 - A la Recherche des Mégleno-Roumains. Une approche anthropologique de l'etnicité balkanique. Lucrare de doctorat nepublicată, Université Lumière, Lyon 2.

CAPIDAN, Theodor
1926 - Românii nomazi. Studiu din viața românilor din Peninsula Balcanică; Cluj, Institutul de Arte Grafice "Ardealul".
1942 - Macedoromânii. Etnografie, Istorie, Limbă. București, Fundația Regală pentru Literatură.

CARAGIU-MARIOȚEANU, Matilda
1996 – „Un decalog al aromânilor sau 12 adevăruri incontestabile, istorice și actuale asupra aromânilor și asupra limbii lor", în volumul Aromânii: Istorie, Limbă, Destin, Neagu Djuvara (coord.), București, Editura Fundației Române.

FATSE, Beverly
1984 – „Ethnic Solidarity and Identity Maintenance. Armân Ethnicity", în Etudes et documents balkaniques et méditeranéens, Paul H.Stahl (ed.), Paris.

GLAZER, Nathan, MOINIHAN, Daniel P.
1975 – Ethnicity; Cambridge, Harvard University Press.

GOODY, Jack,
1985 - L'évolution de la famillie et du mariage en Europe; Paris, Armand Colin.

HARRIS, C.C.
1998 - Relaţiile de rudenie; Bucureşti, Editura Du Style.

HÂCIU, Anastase
1936 - Aromânii. Comerţ, Industrie, Arte, Expansiune, Civilizaţie. Focşani, Tipografia Cartea Putnei.

JENKINS, Richard
2000 - Identitate socială; Bucureşti, Editura Univers;

KASER, Karl
1997 - "Family and Kinship în the Balkans. A Declining Culture?", în Ethnologia Balkanica. Journal for Southeast European Anthropology, vol.1, Sofia.

KASER, Karl
2000 - "The History of the Family în Albania în the 20th Century: First Profile", în Ethnologia Balkanica. Journal for Southeast European Anthropology, vol.4, Sofia.

MAHIEN, Stéphanie
2001, La ,boite noire' identitaire: comment (s')en sortir? Quelques réflections à propos des ,conflits religieux' en Roumanie; Centre de Recherches en Ethnologie Europeenne.

MIHĂILESCU, Vintilă
2000 - Fascinaţia diferenţei; Bucureşti, Editura Paideia.

NIMKOFF, M.F., MIDDLETON, R.
1968 – „Family Types and Economical Types", în Selected Studies în Marriage and the Family, R.F.Winch şi L.W.Goodman (coord.), Holt, Rinehart and Winston Inc.

NISTOR, Ion
1944 - Originea Românilor din Balcani şi Vlahiile din Tesalia şi Epir; Analele Academiei Române, Seria II, Tomul XXVI, Mem.7, Bucureşti.

NOE, Constantin
1938 - "Colonizarea Cadrilaterului", în Sociologie Românească, An III, Nr. 4-6.

PERISTIANY, J.,G.
1976 - Mediteranean Family Structure; Cambridge University Press.

POGHIRC, Cicerone
1996 – „Romanizarea lingvistică şi culturală în Balcani. Supravieţuire si evoluţie"; în volumul Aromânii: Istorie, Limbă, Destin, Neagu Djuvara (coord.), Bucureşti, Editura Fundaţiei Române.

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne
1995 - Théories de l'ethnicité; Paris, Presses universitaires.

ROBBINS, Richard H.
1973 - "Identity, Culture and Behaviour", în Handbook of Social and Cultural Anthropology, Chicago, University of North Carolina, Clapell Hill.

SOCIETATEA de Antropologie Culturală
2000 – Balcani după Balcani; Bucureşti, Editura Paideia.

STAHL, Paul H.
1980 - Le mariage. Recherches Contemporaines sur des populations balkaniques; (sous la rédaction de); Freiburg, Buletinul Bibliotecii Române, vol.VIII (XII), nr.8.
2000 - Triburi şi sate din Sud-Estul Europei; Bucureşti, Editura Paideia.

VLĂSCEANU, Lazăr
1982 - Metodologia cercetării sociologice; Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

ZAMFIR, Cătălin, VLĂSCEANU, Lazăr (coord.)
1998 - Dicţionar de sociologie; Bucureşti, Editura Babel.

ACȚIUNEA STATULUI ROMÂN ÎN BALCANI
(II) Anul 1905, un an de referință

Ştefan Vâlcu

Activitatea vice-consulului român la Bitolia, G.C.Ionescu – despre care s-au făcut referiri şi în textul anterior [1] – a vizat o structurare solidă şi viabilă a învățământului românesc din Balcani pentru ca acesta să poată face față provocărilor de tot felul, inerente pe un teren adesea ostil cauzei româneşti. Intr-un raport al său, datat 8 martie 1903, G.C. Ionescu formula condițiile primirii unui elev în şcolile româneşti din Balcani în termeni care nu au nevoie de comentarii: “Revisorii şcolari vor cere directorilor de şcoli primare din acele comune (care nu aveau bursieri la liceu – n.n.) să recomande câte un elev sărac, inteligent şi silitor. Elevul va trebui să presinte la Liceu, afară de celelalte acte şi un certificat din partea directorului şcolei şi fruntaşilor comunei, prin care să se dovedească că părinții sau tutorii lui susțin causa română în comuna lor”[2] .

Eforturile neostoite ale lui G.C.Ionescu pentru dezvoltarea învățământului românesc în Balcani s-au concretizat în “Regulamentul intern de funcționare a şcolilor româneşti din Turcia” care a început să se aplice, conform deciziei ministrului Instrucțiunii publice, Spiru Haret, de la 10 martie 1904 pentru şcolile din Macedonia şi de la 15 august, acelaşi an, pentru celelalte şcoli româneşti de la sud de Dunăre. Regulamentul avea la bază un proiect întocmit în principal de G.C.Ionescu, dar în mare era opera colectivă a unor factori responsabili de buna desfăşurare a învățământului românesc în Balcani, precum Lazăr Duma

[1] Vezi de subsemnatul: Şcoli româneşpti în Balcani. Acțiunea statului român (1864-1903), în Etudes roumaines et aroumaines, vol.VI, Paris-Bucarest, 2002, p.109.
[2] Arhivele Naționale (în continuare A.N.), fond Ministerul Instrucțiunii, dosar 398/1903, fila 64.

(inspectorul şcolilor româneşti din Turcia), D.Dan (revizor şcolar), Sterie Cionescu, Filip Apostolescu şi C.Ionescu-Cherana, vechi profesori şi directori la şcolile din Cruşova, Bitolia şi respectiv Nevesca (sau Nevesta)[3].

Regulamentul avea 11 capitole şi 92 de articole dintre care spicuim câteva dispoziţiuni definitorii:

"Capitolul I

articolul 1: "Nici o şcolă română subvenţionată nu se va putea înfiinţa în străinătate până ce mai întâi nu se va fi obţinut autorisaţiunea cuvenită de la autorităţile locale pentru funcţionarea ei. Pentru a se putea deschide o şcolă într'o comună, trebuie ca populaţiunea comunei să fie de cel puţin 25 de familii române."

articolul 3: "In orice localitate în care va funcţiona o şcolă subvenţionată, se va constitui un consiliu şcolar ales din sânul comunităţii române şi compus din cel puţin 3 membri. Acest consiliu va avea însărcinarea să supravegheze bunul mers al şcolei sau şcolilor din localitate."

articolul 4: "Consiliul şcolar trebuie să se îngrijească ca toţi locuitorii români să-şi trimită copiii la şcoală."

articolul 9: "In şcolile primare române din Turcia se aplică programa analitică a şcolilor primare rurale din România, cu orece mici modificări impuse de împrejurările locale" (modificările se refereau la obligativitatea predării limbii turce, în timp ce limbile greacă şi franceză erau facultative – n.n.).

Capitolul II

art.13: "Pentru înscrierea copiilor nu se percepe nici o taxă, învăţământul fiind gratuit pentru oricine."

art.15: "In timpul celor 15 zile de înscriere (de la 15 august la 1 septembrie, când începea anul şcolar – n.n.) directorul şcolii împreună cu colegii săi au obligaţia să insiste pe lângă Consiliul şcolar al comunităţii să convingă pe cât mai mulţi români să-şi trimită copiii la şcoală; institutorii trebuie să facă în acest sens vizite familiilor pentru a le vorbi despre importanţa şcolei şi învăţarea limbii române literare".

Capitolul III

art.37: "Pentru copiii lipsiţi de mijloace materiale, rechizitele şi celelalte obiecte şcolare sunt procurate prin grija eforiei şcolare împreună cu institutorii ..."

Capitolul IV

art.49, p.7: "Copiii săraci vor mânca la cantină în mod gratuit."

Capitolul VI

art.57, p.5: îndatoririle institutorilor erau, între altele:

"a menţine disciplina, căutând să-şi atragă dragostea şi respectul şcolarilor; a aplica pedepsele cu blândeţe, înţelepciune şi potrivit cu individualitatea fiecărui şcolar"..."învăţătorii nu vor uita în nici un moment că ei sunt în primul loc educatorii tinerimei."

---

[3] A.N., fond Ministerul Instrucţiunii, dosar nr.830/1904, f.6-7.

art.57, p.18: "Ei (institutorii – n.n.) îşi vor da tote silinţele în şcolă şi afară din şcolă pentru progresul causei culturale a Românilor. Faţă cu autorităţile administrative din localitate, trebue să se poarte cu respectul cuvenit şi să caute a-şi câştiga încrederea lor prin bună purtare şi corectitudine în modul de lucrare."

Capitolul VII

art.65: "Pedepsele corporale sunt cu desăvârşire oprite, iar institutorul care le va aplica, va fi pedepsit după gravitatea culpei."[4]

Dar ce se întâmpla cu aceşti tineri după absolvirea cursurilor şcolare?

Procedau ei, oare, aidoma lui Nicolae G.Petrescu, licenţiat în medicină, care, în noiembrie 1905, în plină campanie de persecuţii antiromâneşti, se hotăra să se întoarcă ăn Bitolia natală spre a conduce prima farmacie românească din Macedonia?[5] Preşedintele de atunci al Societăţii de cultură Macedo-Române, doctorul Leonte, era atât de impresionat de gestul acestui tânăr, încât scria ministrului Instrucţiunii Publice, Spiru Haret: ..."Fapta domnului Petrescu, de a se duce să ocupe un loc, în interesul românismului, pe care alţii l-au părăsit de frică, mi se pare atât de lăudabilă, încât nu ştiu cum am face ca să-l încurajăm mai mult."[6]

Realitatea era însă cu totul alta, condiţiile de trai din Imperiul Otoman nu erau deloc îmbietoare iar şansele de afirmare ale unui tânăr licenţiat aproape egale cu zero, mai ales dacă acest tânăr se nimerea să fie român şi creştin. Date fiind condiţiile, unii dintre licenţiaţi optau pentru emigrare în vestul Europei şi în America. Această situaţie şi pericolele ce derivau din ea pentru cauza naţională sunt abordate în august 1904 de către inspectorul şcolar Lazăr Duma, într-un raport adresat Legaţiei române din Constantinopol; potrivit opiniei sale, problema era foarte serioasă, riscând într-un viitor apropiat să compromită însăşi opera de renaştere culturală a comunităţilor româneşti din spaţiul balcanic: "clasa tinerilor noştri mai culţi, absolvenţi ai liceului român din Bitolia (instituţie –etalon pentru învăţământul românesc din sudul Dunării – n.n.) mărindu-se an de an şi neputând

[4] *Ibidem*, f.9-30.
[5] *Ibidem*, dosar 1150/1905, f.163.
[6] *Ibidem*.

cu toții găsi o ocupațiune spre a-și agonisi viața, o mare parte din ei a părăsit patria înstrăinându-se în America și în alte state din Europa, fără a putea să aducă causei noastre naționale vre-un serviciu real, deși acești tineri au fost instruiți și educați cu cheltuiala budgetului școlelor noastre din Turcia."[7] Lazăr Duma semnala însă și o situație mult mai gravă decât precedenta, anume că existau tineri care, după absolvirea școlii rămâneau în Turcia, trăind sub o formă sau alta pe spinarea bugetului școlilor și bisericilor românești de acolo; apăruse riscul creării a ceea ce inspectorul numea "un proletariat intelectual", efect nedorit și străin de politica românească în Balcani[8].

Duma întrevedea și o posibilă soluție la această stare de fapt, anume direcționarea eforturilor forurilor în drept spre formarea în Balcani a unei "clase de negustori bine pregătiți în ale comerciului, o clasă de meseriași și muncitori români precum și agricultori buni, oameni cari să-și agonisească existența prin munca lor proprie fără a fi o povară pentru budgetul statului"[9], adică îndrumarea tinerilor spre acele specializări destinate a reprezenta un câștig efectiv pentru comunitățile din care aceștia proveneau. Un argument puternic oferit de autorul proiectului era că majoritatea românilor din Imperiul Otoman trăia din comerțul rezultat din creșterea vitelor precum și din industria casnică, îndeletniciri tradiționale pentru ei.

Doar o mică parte a acestora – estimată de Duma la circa 20-25.000 de persoane provenind din ținutul Megleniei și din zona Muzechea din Albania – se ocupa cu agricultura. In general, constata același Duma, românii din Macedonia dovedeau dispreț pentru ocupația agricolă: mulți dintre ei deși posedau "moșii întinse" preferau să le încredințeze spre cultivare și îngrijire arendașilor greci sau (după zonă) bulgari.

Având în plus un accentuat spirit de independență și fiind supuși la privațiuni și șicane de tot felul din partea vecinilor lor de alte etnii, românii din

---

[7] *Ibidem*, dosar 829/1903 (fost 806/1904), f.13.
[8] *Ibidem*, fila 13, adresa nr.1405 din 5 august 1904 a ministrului Afacerilor Străine al României, Dimitrie A.Sturdza, către ministrul Instrucțiunii Publice, Spiru Haret.

Macedonia au preferat să se retragă în zone muntoase mai greu accesibile, unde le era mai ușor să reziste agresiunilor. Aici trebuie adăugat că această preferință pentru așezarea în terenuri accidentate (munte, păduri dese, văi retrase) era o caracteristică pentru mai toți românii din spațiul balcanic, dovadă fiind și comunitățile din Valea Timocului. Revenind la raportul lui Duma, el era de părere că sosise momentul să se renunțe la această strategie a izolării: aromânilor trebuie să li se dezvolte gustul pentru agricultură, mai cu seamă că ocupația lor principală – creșterea vitelor – nu mai avea rentabilitatea de altă dată, produsele specifice precum lâna, laptele etc. vânzându-se la prețuri derizorii.[10] De altfel, stagnarea comerțului cu produsele tradiționale fusese, cert un motiv de bază pentru aceia dintre aromâni care aleseseră emigrația (mai cu seamă în America) împuținând în mod semnificativ elementul românesc din spațiul balcanic: după datele pe care le deținea inspectorul Duma, localități care dispuneau altădată de o populație românească însemnată precum Samarina (10.000 de locuitori), Crușova (12.000 locuitori), Perivole (5.000 de locuitori), Avdela (4.000 de locuitori), Metzovo, Săracu ș.a. ajunseseră la data întocmirii raportului a nu mai număra decât cel mult jumătate din locuitorii lor, iar cei rămași de-abia aveau cu ce-și agonisi traiul zilnic[11]. Pentru remedierea acestei situații, inspectorul propunea inițierea unui program urgent de integrare a unor tineri aromâni în școli profesionale din România cu scopul deprinderii unor meserii lucrative, întrucât "avem mare nevoie de meseriași cu sentimente românești"" precum și ideea înființării unei școli românești de meserii pe teritoriul Imperiului Otoman.

Primul grup de tineri aromâni pentru care optase inspectorul Duma, era format din Nicolae D. Nicolescu din Târnova, Cocea Constantinescu din Magarova, Hristache C.Velo din Moloviște și Mihail Zega din Caterina. Alegerea celor patru nu fusese făcută la întâmplare: un criteriu fundamental era acela că

---

[9] *Ibidem*, fila 14.
[10] *Ibidem*, fila 15.
[11] *Ibidem*, fila 16.

familiile lor au “ajutat şi susținut causa națională încă de la începuturi”[12]. Pentru a evita surprisele neplăcute de care slujitorii şcolii româneşti avuseseră parte în destule rânduri (inclusiv cazurile unor falşi “români”, care în final se dovediseră a fi greci în toată regula), inspectorul solicitase şi obținuse scrisori colective din partea locuitorilor localităților de unde proveneau candidații propuşi, ca un fel de certificate de bună purtare, pentru respectivii şi familiilor lor; un exemplu era primul dintre ei, Nicolae D.Nicolescu, pentru care exista o recomandare iscălităde mai mulți locuitori din Târnova [13], respectându-se astfel recomandările vice-consulului român la Bitolia, G. C. Ionescu.

Constatările şi propunerile conținute în raportul citat au fost receptate favorabil la Bucureşti şi însuşite de autoritățile de resort, care începuseră să se preocupe de integrarea ulterioară a tinerilor ieşiți de pe băncile şcolilor româneşti sud-dunărene în sânul comunităților din care proveniseră, în calitate de elemente-cheie în promovarea campaniei de redeşteptare națională şi culturală. Căci în România, factorii de decizie se vedeau confruntați cu o altă tendință ce completa în mod nefericit fenomentul exodului descris de Lazăr Duma: o parte a tinerilor aromâni şcoliți în România nu mai doreau să se reîntoarcă în locurile de baştină, preferând să rămână în țară. Mediul din care plecaseră se arăta tot mai puțin prielnic unui trai paşnic, nesiguranța şi violențele pândeau la tot pasul, devenind o componentă permanentă a vieții cotidiene pentru românii din spațiul balcanic. Nu erau deloc o raritate, bunăoară, incidente de felul celui petrecut la 24 iunie 1902, când şase elevi ai şcolii româneşti din localitatea Samarina împreună cu învățătorul lor fuseseră luați ostatici de către tâlhari, care ceruseră ulterior diferite răscumpărări[14]: era o realitate faptul că membrii comunităților româneşti de pe cuprinsul Imperiului Otoman se aflau practic fără apărare în fața violențelor de tot

[12] *Ibidem*, fila 17.
[13] *Ibidem*. Primii trei candidați erau admişi ca bursieri la şcoala de meserii din Bucureşti, iar Hristache Velo la şcoala de agricultură.
[14] A.N. fond Ministerul Instrucțiunii, dos.420/1902, fila 184: faptele au fost confirmate de directorul şcolii româneşti din Ianina, Lăzărescu-Lecanta.

felul, petrecute sub ochii indiferenți ai autorităților turcești. Dar politica Bucureștiului din acea perioadă nu viza o strămutare a românilor balcanici la nord de Dunăre, ci dimpotrivă, o consolidare din toate punctele de vedere a colectivităților românești din zona balcanică, inclusiv printr-o infuzie de elemente tinere și capabile de proveniență autohtonă. Un promotor al acestei politici era Spiru Haret, ministru al Cultelor și Instrucțiunii Publice, care propunea, la 19 ianuarie 1905, Ministerului de externe un plan de acțiune ce avea în vedere integrarea aromânilor absolvenți ai facultăților de drept din România în administrțaia otomană, unde ar fi putut servi într-un mod direct și eficient intereselor conaționalilor lor: "Toți acești tineri ar putea aduce servicii prețioase cauzei românilor din Macedonia dacă ar căpăta funcțiuni în Imperiul Otoman, în loc să năzuiască a rămânea în România și a înmulți numărul postulanților deja prea mare. De aceia, subscriul găsește nemerit a vă ruga, Domnule Ministru, să binevoiți a lua măsurile ce veți crede cu cale pe lângă Legațiunea noastră din Constantinopole ca să intervină pe lângă autoritățile superioare turcești ca tinerii macedoneni titrați ai facultăților noastre de Drept să fie primiți ca funcționari în diferitele administrațiuni ale Imperiului unde ar putea cu folos aduce servicii causei aromâne"[15].

După trei zile, ministrul de externe, generalul Iacob Lahovari, răspundea că ideea în sine era bună dar în parte inaplicabilă, deoarece majoritatea tinerilor aromâni ce-și terminaseră studiile superioare în țară "nu posedă îndeajuns sau chiar deloc cunosciința limbei turcești, condițiune indispensabilă pentru scopul urmărit"[16]; având în vedere acest aspect, ministrul de externe opina pentru modificarea proiectului lui Haret, în sensul amenajării la Constantinopol a unui internat destinat tinerilor aromâni studenți la Universitatea din capitala otomană, "cari, având preparațiunea necesară vor fi apți a ocupa funcțiuni în Statul

[15] *Ibidem*, dosar 1149/1905, fila 13, adresa nr.3402 din 19 ianuarie 1905 a Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice.
[16] *Ibidem*, fila 1, adresa Ministerului de Externe, nr.1067 din 22 ianuarie 1905.

otoman."[17] Ministrul Instrucţiunii şi-a dat acordul şi în lunile care au urmat între ministerul său şi legaţia română din Constantinopol s-a purtat o corespondenţă privind materializarea proiectului, Alexandru Em.Lahovari, trimisul extraordinar al României în Turcia, elogiind colaborarea dintre cele două ministere ce-şi uniseră eforturile pentru a da "un sprijin atât de binevoitor".[18] Acelaşi Lahovari dădea instrucţiuni inspectorului general şcolar Lazăr Duma în vederea recrutării primilor tineri ce urmau să fie admişi în internat ca bursieri şi care, împreună cu cei "ce vor fi desemnaţi şi trimişi din ţară de Ministerul nostru al Instrucţiunei vor forma primul contingent al internatului; ar fi de dorit însă ca aceştia din urmă să cunoască îndestul limba turcă şi a urma cu folos cursurile."[19] Prin grija Legaţiei române a fost închiriată o clădire adecvată, iar Ministerul Instrucţiunii a avansat imediat suma de 12.000 lei, suficientă pentru găzduirea în noul local a primilor 15 studenţi aromâni, oferind şi mai mult în cazul suplimentării locurilor.[20] Mobilierul a fost achiziţionat cu bani din fondul special de 600.000 lei pentru Macedonia votat de parlamentul român la cererea lui Spiru Haret.

Printre primii studenţi, bursieri ai statului român, găzduiţi la internatul din Constantinopol, s-au numărat în 1905 ;

- Rudolf Pădeanu – transferat de la Facultatea de Drept din Bucureşti;
- Gheorghe Papahagi – care la data primnirii în internat funcţiona deja ca profesor în Macedonia;
- Gheorghe Badralexi – licenţiat în Medicină la Bucureşti, facultate pe care o termina în septembrie 1905;
- T.Pineta – student la Facultatea de Drept din Constantinopol;[21]
- Vasile Ionescu – absolvent al liceului românesc din Bitolia;
- Atanas Taşcu Zega din Negresca;
- Vangheli N.Hagi din Gopeşi;
- Constantin S.Buşac din Ohrida. Ultimii trei bursieri au fost primiţi în
- internat cu începere din 23 august 1905.[22]

---

[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem*, fila 10, scrisoarea nr.2658 din 26 februarie 1905.
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem*, fila 11.
[21] *Ibidem*, dosar 2215/1905, fila 70.
[22] *Ibidem*, dosar 1150/1905 (adresa înregistrată la Ministerul Instrucţiunii cu nr.49226 din 1 septembrie 1905 şi avizată favorabil de ministrul Vlădescu), fila 112.

- D.Cicma – absolvent al liceului românesc din Bitolia şi student la Facultatea de medicină din Bucureşti, transferat la cerere la Constantinopol.[23]

Bursa era de 120 lei pe lună, sumă destul de mare dacă se ține cont de nivelul de atunci al salariilor şi pensiilor. Bursierii cazați la internatul din Constantinopol primeau şi diverse sporuri, avându-se în vedere precaritatea condițiilor de trai din capitala turcă, cum a fost cazul lui Gheorghe Badralexi.[24]

Bursele şi celelalte ajutoare erau solicitate de beneficiari prin intermediul Legației române din Constantinopol, care în majoritatea cazurilor făcea şi demersurile necesare în țară; banii se ridicau tot de acolo, nefiind trimişi direct, deşi existau şi excepții. Cererile erau rareori refuzate dar erau supuse unei examinări atente care luau uneori aspectul unor anchete în toată regula: Spiru Haret însuşi a apelat în mai multe rânduri la aceste forme de control a declarațiilor petiționarilor (şi realitatea a dovedit că prudența sa era întemeiată), control care mergea inclusiv până la chestionarea notabilităților (profesori, efori etc.) din localitatea de baştină a solicitantului. Bursele şi celelalte ajutoare băneşti au reprezentat una din modalitățile principale prin care statul român s-a implicat în renaşterea națională şi culturală a românilor de la sud de Dunăre. In anii 1904-1905, au beneficiat de burse şi alte ajutoare următorii tineri proveniți din familii româneşti din Balcani (i-am exceptat pe cei menționați anterior)[25]:

- Pandora Magiari –elevă la internatul Şcolii ortodoxe a preotului C. Ionescu din Bucureşti. a beneficiat de bursă până la data de 1 septembrie 1905.
- Becu Sterie
- Ion Caranica
- Mihail Maimuca – student la Conservatorul de muzică din Buccureşti cu o bursă de 50 lei lunar.
- Venera Anghelina
- Virginia Catragari – elevă la şcoala de obstetrică din Bucureşti.
- Ajutoare a câte 120 lei pe mai multe luni pentru elevii Toma Papagoga, Gh. M. Ionescu şi respectiv Teodor G.Ciociu de la Seminarul central din Bucureşti.

---

[23] *Ibidem*, fila 83 (adresa nr.39337 din 8 iulie 1905).
[24] *Ibidem*, dosar 2215/1905, fila 70. Badralexi primise timp de mai multe luni din anul 1905 un spor de 40 de lei lunar ca ajutor.
[25] *Ibidem*, dosarele 806/1904, filele 12-16; 829/1904, filele 23-86; 1150/1905, filele 1-162; 1149/1905, filele 5-133; 2215/1905, filele 1-210.

- Ajutoare a câte 100 de lei pentru cele două eleve aromânce de la internatul de fete gradul I aparținând școlii secundare din Craiova (nume neprecizate)
- D.Șadima – student la facultatea de științe din București, secțiunea fizico-chimice.
- D.Babuș – student la facultatea de științe din București.
- Constantin Ioțu – student la Școala de arhitectură din București.
- Tache A. Duce – student la Medicină în București.
- Maria I. Iliev – din Turtucaia. Admisă la școala de moașe a Institutului "Maternitatea" din București cu începere de la 20 noiembrie 1904 în urma cererii exprimate în scris de către eforii școlii române din Turtucaia.
- Mihail S.Nicolescu – student la Școala națională de arhitectură, București.
- Nicolae Muzaca – student la Litere în București.
- Ion Scodreanu – student la Facultatea de medicină (specialitatea Farmacie) din București.
- Petre C. Tofa – Facultatea de medicină, București.
- Pericle Papahagi – student la Viena cu bursă pe 2 ani începând cu 12 mai 1905.
- Spiru Dimonie – i s-a acordat o bursă pe 3 luni (600 lei) pentru "studii practice în diverse birouri comerciale din străinătate".
- Nuși George Tulliu – student la Leipzig.
- Theodor Zarma – student la Belle-Arte în München.
- Societatea de cultură macedo-română solicita la 17 octombrie 1905 Ministerului Instrucțiunii acordarea unei burse la internatul Elena Doamna din București pentru fiica lui I.C.Morait din Macedonia.
- Marcu Beza – student la Litere în București.
- Arghir Culino – student la Arhitectură în București.
- George Ceara
- I.C.Constantinescu
- Leonida Nicolau – a terminat școala de gimnastică din București și în iunie 1905 solicită trimiterea lui ca profesor la liceul din Bitolia – avizat favorabil.
- Mihail Z .Șmina – elev al Societății de arme și gimnastică.
- Ioan Bura – își termina studiile în 1905, fiind numit cu începere de la 1 septembrie același an profesor la școala comercială din Berat (Albania).
- Pius Faber – Școala superioară de medicină veterinară, București.
- M. N. Papagheorghe – elevă la Conservatorul din București.
- Theodor Capidan – student la Leipzig.
- Alexandru Zirra – bursă în străinătate spre a studia muzica, cu începere de la 1 octombrie 1905.
- In august 1905, viceconsulul din Bitolia, G. C. Ionescu, recomanda spre a fi primiți ca bursieri în România pe elevii Papazisi Panaioti din Crușova (la un seminar preoțesc) și pe Virginia Târpina din Magarova la o școală profesională.
- Vasile Diamandi – studii comerciale la Anvers – Belgia (era profesor la școala comercială română din Salonic).

- Elevele Alexandra Naciu, respectiv Telina Fania, absolvente ale şcolii române din Sofia, Bulgaria, erau primite (cu începere din octombrie 1905) ca bursiere la secţia normală a şcolii Elena Doamna din Bucureşti.
- Dumitru Popescu, termina în octombrie 1905 cu succes cursurile Şcolii superioare de arte şi meserii din Bucureşti.
- Tot în octomgrie 1905, Ministerul Instrucţiunii acorda burse pentru 3 elevi români din Serbia pentru a frecventa liceul Traian din Turnu Severin, fiind cazaţi la internatul liceului (nume neprecizate).
- Theodor Popa-Enache
- Domnica Licea din Manastir primea la 16 noiembrie 1905 bursă spre a urma Şcoala de obstetrică din Bucureşti.
- Filip Mişea – primea fondurile necesare (320 lei) spre a achita taxele de liberă practică la Constantinopol – 16 noiembrie 1905.
- George Batalia – absolvent al liceului românesc din Bitolia, i se acorda bursă în România, cu începere din noiembrie 1905.

In anii 1904-1905 reţeaua şcolară românească a continuat să se extindă. Potrivit raportului lui G.C.Ionescu din 4 noiembrie 1904 trimis Ministerului Instrucţiunii Publice şi Cultelor, românii aveau la acea dată pe teritoriul Imperiului Otoman 93 de şcoli primare şi 4 şcoli secundare în 67 de comune şi oraşe, numărul elevilor şi elevelor ridicându-se la cifra de 5442; corpul profesoral dispunea de 208 institutori şi profesori precum şi 12 maeştri şi maestre[26]. In esenţă, structura acestei reţele fusese bine concepută. Personalul didactic era recrutat în principal din rândul absolvenţilor liceului românesc din Bitolia (Monastir), respectiv dintre absolventele şcolii normale de fete din aceeaşi localitate, dar se puteau întâlni şi absolvenţi ai liceelor din ţară precum Sfântul Sava sau Matei Basarab.

Sistemul nu funcţiona însă la parametrii doriţi iar cauzele erau multiple, lăsând la o parte faptul că unele şcoli nu aveau autorizaţie legală sau funcţionau nerodnic şi chiar fictiv; asupra acestei situaţii toate rapoartele coincideau indiferent de cine erau trimise: Alexandru Pădeanu, Sebastian Greceanu (consulul României la Ianina), sau alţii. Funcţionarea necorespunzătoare a reţelei şcolare româneşti din Balcani se datora, potrivit celor menţionaţi, următoarelor cauze:

[26] Pentru datele din raportul lui G.C.Ionescu am folosit prelucrarea realizată de Adina Berciu-Drăghicescu, *Românii din Balcani – cultură şi spiritualitate. Sfârşitul secolului al XIX-lea. Inceputul secolului al XX-lea.* Bucureşti, Editura Globus, 1996, pp.62-70.

a) neglijența și nepriceperea institutorilor, dar și a revizorilor ce nu se ocupau în mod serios de buna funcționare a școlilor, intrigile, favoritismul și certurile dintre aceștia;

b) atenția scăzută acordată de unele foruri responsabile din România acestei acțiuni;

c) piedicile ridicate de "inamicii causei noastre" (cum îi numea Pădeanu pe greci – n.n.) și de unii funcționari turci ce nu-și dădeau seama de "adevăratele interese ale statului otoman, făcându-se uneltele oarbe ale grecilor"[27];

d) retribuția mică a institutorilor care genera, obiectiv vorbind, interesul scăzut al acestora față de actul profesional. Cauzele citate se regăsesc într-un exemplu desprins din raportul profesorului C. Economu de la școala românească din Durazzo (Durres, Albania) din 24 ianuarie 1903: din pricina concurenței reprezentate de școlile austriacă și respectiv italiană, școala românească de acolo își pierduse toți elevii. Profesorul Economu detalia: austriecii ofereau fiecărui elev care accepta să frecventeze școala lor 2 rânduri de haine și 1 piastru pe zi; italienii mergeau mai departe, oferind elevilor 2 rânduri de haine, micul dejun și prânzul, precum și suma de 20 de parale pe zi, echivalentul mesei de seară. De asemenea, mai multe familii sărace românești erau sistematic aprovizionate cu hrană de către italieni[28]. Aceste dezvăluiri nu i-au făcut bine autorului lor: a urmat o anchetă a inspectoratului școlar și profesorul Economu, acuzat de neglijență în serviciu, a fost suspendat din funcție. Rămânea însă o realitate faptul că alte state dispuneau pe acest teritoriu de o propagandă culturală mai veche în timp, mai bine organizată – protejarea minorităților lor devenise o prioritate națională pentru statele respective (cazurile bulgar și respectiv grecesc) – și mult mai generoasă, financiar vorbind, decât a României, cel puțin pentru această perioadă de început. In plus, în anii de dinaintea războaielor balcanice, atenția Bucureștiului se concentrase aproape în

[27] *Ibidem*, p.121.
[28] A.N. fond Ministerul Instrucțiunii, dosar 398/1903, filele 54-55.

exclusivitate pe românii din Imperiul Otoman, ignorându-se existența celorlalte insule de populație românească din restul spațiului balcanic.

Relevant în acest sens este cazul Văii Timocului, zonă locuită de o populație românească compactă, al cărei număr era apreciat atunci de către observatori străini la circa 200.000 de oameni, supuşi unui proces lent dar sistematic de deznaționalizare din partea bisericii şi administrației sârbeşti[29]. Dar tragedia timocenilor, obligați încă din 1899 să-şi boteze copiii cu nume sârbeşti şi să renunțe la limba lor şi la biserica națională avea să ajungă la cunoştința lumii politice româneşti şi a opiniei publice de-abia în decembrie 1912, odată cu un discurs al lui Nicolae Iorga în Parlamentul României[30]. De asemenea, existența românilor din Istria se dovedea a fi o mare necunoscută pentru Bucureştiul începutului de secol XX, deşi existaseră tentative de a atrage atenția asupra acestora: una din ele l-a constituit un memoriu, datat 3 iunie 1905, avându-l ca autor pe Andrei Glavina, un tânăr istrian, ajuns student la Viena.[31]. In Istria, afirma documentul, locuiesc trei naționalități: români, italieni şi croați. Pentru românii de acolo, dreptul de a-şi păstra şi cultiva naționalitatea şi limba proprie "a rămas literă moartă", deoarece, deşi în număr de peste 5.000 de suflete, ei nu beneficiau nici măcar de o singură şcoală în limba română; de altfel, nici 10% dintre ei nu ştiau să scrie şi să citească. Această populație locuia în câteva grupuri de sate aflate la poalele muntelui Maggiore; alte câteva sate erau situate aproape de celălalt versant al muntelui. Prima concentrare de populație românească cuprindea, potrivit

---

[29] Referitor la chestiunea timoceană, câteva titluri istoriografice de referință: C. S. Constante (DELATIMOC). *Românii din Serbia. Monografie etnică şi statistică*, Bucureşti, 1907; C. Noe-M.Popescu-Spineni. *Les Roumains de Bulgarie*. Craiova, Editura Ramuri. 1939; *Românii din Timoc.* Culegere de izvoare îngrijită de C. Constante şi A. Golopenția. Bucureşti, tipografia "Bucovina"; I.E.Torouțiu, 1941-1943, 3 volume; Theodor Trăpcea. *Contribuții la istoria Românilor din Peninsula Balcanică. Românii dintre Timoc şi Morava.* Bucureşti, Institutul de Studii şi Cercetări Balcanice, 1946; Virgil Nestorescu. *Românii timoceni din Bulgaria. Grai, folclor, etnografie.* Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1996; Gheorghe Zbuchea. O istorie a românilor din Peninula Balcanică, Bucureşti, 1999.

[30] *Românii de la sud de Dunăre* ... pp.232-233, respectiv documentele nr.104 şi 105.

memoriului, satele Letai, Susnievița, Villa-Nuova, Sucodru şi cătunele aferente; cea de-a doua era formată din "marele sat Bărdo cu multele sale cătune". Al treilea grup avea în componență satele Gromnic şi Gradinia precum şi cătunele învecinate. A patra concentrare de populație românească, ultima, situată de cealaltă parte a muntelui Maggiore, era reprezentată de satul Zeiani. Andrei Glavina solicita intervenția statului român, mai întâi prin demersuri întreprinse pe lângă Consiliul şcolar al provinciei "spre a-i ruga să ne dea ajutorul în chestiunea şcoalelor, cari de alt cum s-au luptat în contra fanatismului croat, în interesul românilor"[32].

Apoi trebuia rezolvată chestiunea propriu-zisă a localurilor de şcoală ca şi a învățătorilor care trebuiau să fie "bărbați din cinul lor (adică din Istria –n.n.) crescuți conform spiritului de acolo". Autorul propunea o variantă proprie de îndreptate a situației, care presupunea o implicare totală, mai ales financiară, a statului român, solicitând următoarele: [33]

- Burse, atât pentru el însuşi (pentru a-şi termina studiile pedagogice de 3 ani începute la Viena) cât şi pentru frații Ludovic şi Iosif Belulovici, studenți români din Susnievița, cu scopul de a-şi continua studiile şi a deveni, cu timpul, reprezentanți ai comunității lor în Dieta austro-ungară;
- burse pentru copiii românilor din Istria "pentru a fi şcoliți în Bucovina sau în Transilvania şi care urmau să se întoarcă la locurile de baştină ca învățători şi preoți", precum şi "un ajutor pentru aducerea şi îmbrăcarea băieților care vor fi duşi la studiu";
- sprijin bănesc pentru desfăşurarea unor acțiuni de propagandă națională în satele româneşti din regiune (la acest punct, autorul miza, se pare, pe aprobarea şi sprijinul unor "persoane influente italiene") precum şi

---

[31] A.N. fond Ministerul Instrucțiunii, dosar 1149/1905, filele 41-43.
[32] *Ibidem*, fila 41.
[33] *Ibidem*, filele 42-43.

pentru tipărirea unei broşuri anuale ce urma să fie împărţită gratis românilor de acolo;

- o serie întreagă de manuale – abecedare, cărţi de citire, cărţi de economie precum şi mai multe lucrări de istoria şi limba românilor – se dorea îndeosebi "Istoria Românilor din Dacia Traiană" de Xenopol, gramatici şi dicţionare.

Soarta ulterioară a documentului nu ne este cunoscută; cert este că el a trecut prin mâinile unor funcţionari cu misiuni de răspundere din cadrul Ministerului Instrucţiunii, dovadă însemnările de pe verso. Memoriului i s-a dat atenţie, nu şi curs, cauza fiind probabil un buget strict şi dirijat spre alte priorităţi.

In anul 1904, statul român şi-a continuat acţiunile în două direcţii de o importanţă specială: înfiinţarea comunităţilor locale româneşti pe teritoriul Imperiului Otoman şi chestiunea obţinerii unui episcopat aromânesc, care a atras după sine un conflict deschis cu Patriarhia grecească.

Transformarea comunităţilor bisericeşti româneşti în comunităţi civile (CEMAAT), forme superioare de afirmare a propriei identităţi naţionale, a reprezentat un mare pas înainte: se crea astfel premiza legală pentru ca românii să-şi aibă proprii reprezentanţi în organele administrative ale Imperiului: Muhtari (primari), consilieri, ulterior deputaţi, iar şcolile româneşti încetau să mai aibă un caracter particular, devenind şcoli publice şi naţionale. Prima comunitate de acest gen a luat fiinţă la Salonic, la 15 februarie, în bună parte datorită acţiunilor întreprinse de inspectorul Lazăr Duma care urma instrucţiunile guvernului român: "Guvernul regal al României şi Excelenţa voastră (ministrul României la Constantinopol, Alexandru Em.Lahovary – n.n.) ... aţi binevoit a-mi da atât verbal, cât şi în scris – instrucţiuni precise în ceea ce priveşte buna organizare a măsurii noastre şi înfiinţarea şi constituirea instituţiei de comunităţi române pretutindeni unde există suflare românească şi unde este cu putinţă."..."Importanţa acestor instrucţiuni pentru causa noastră naţională de aici este foarte mare, deoarece prin

ele (prin constituirea comunităților civile – n.n.) toate celelalte naționalități din Imperiul Otoman au ajuns la succese frumoase, ba chiar unele, cum sunt comunitățile bulgare la rezultate neînchipuite."[34] La adunarea de constituire a comunității române dinSalonic a asistat o bună parte a celor 10.000 de români din oraş care au ales "în deplină libertate şi prin vot public" un consiliu de conducere format din Jean Sideri, Gheorghe Crule, Peter Halchia, Taşcu Sunda, Vanciu Magiar, Constantin Tătărescu şi Tache Paia.[35] Totodată, Lazăr Duma raporta că erau în curs de înființare asemenea comunități în comunele româneşti din vilayetul Salonic: Caterina, Veria, Delian şi Selia Xirolivad, pentru care fuseseră date dispozițiile necesare; de asemenea, inspectorul Dan urma să se deplaseze în ținutul Megleniei pentru a proceda în acelaşi scop.

La 22 aprilie, era constituită o comunitate asemănătoare la Manastir, rodul eforturilor lui A.Pădeanu, consul al României în acel oraş.[36]

Inițiativa s-a bucurat de un mare succes în rândul populației româneşti: până la sfârşitul lunii iulie 1904 luaseră ființă 56 de astfel de comunități, iar la sfârşitul anului pe teritoriul Imperiului otoman se aflau deja 76 de comunități civile aromâneşti.[37] Ele fuseseră recunoscute legal încă de la 21 mai, printr-un act al marelui vizir, care păruse dispus să consimtă şi la prezența unui reprezentant al populației române pe lângă autoritățile centrale. Ca atare, în perioada următoare au fost desemnați în mod legal câțiva muhtari şi consilieri locali, aleşi din rândul românilor băştinaşi. Numirea acestora s-a făcut însă cu mare greutate din cauza opoziției îndârjite a părții greceşti care a reacționat din primele momente.

Aşa s-au petrecut lucrurile în cazul comunelor Tărnova şi Magarova de lângă Manastir (Bitolia). La începutul lunii martie 1905, românii din cele două

---

[34] *Românii de la sud de Dunăre* ... p.185, documentul nr.75.
[35] *Ibidem*, p.187.
[36] Max Demeter Peyfuss, *Chestiunea aromânească*, p.81.
[37] *Ibidem*. Ele apăruseră în principalele oraşe balcanice unde românii aveau majoritatea sau o pondere însemnată precum Bitolia, Corcea, Veria, Coceani, Ohrida, Skopje, Vlahoclisura sau în centre rurale româneşti ca Samarina, Frasari, Turia, Papadia etc. (cf. *Românii de la sud de Dunăre* ... p.28).

localități solicitaseră prin petiție caimacamului numirea în fruntea comunelor lor a unor muhtari români. Organul de care depindea alegerea muhtarilor, Consiliul administrativ, în a cărui componență intrau și greci (între care mitropolitul Ioachim) a amânat în mai multe râmduri decizia. In urma insistențelor consulatului român din oraș, guvernatorul general otoman a dispus ca această chestiune să fie din nou adusă în atenția Consiliului administrativ, dar din cauza scandalului declanșat de mitropolitul Ioachim, votul a fost din nou amânat; consulul României raporta că scopul mitropolitului era "ca prin intrigi și amenințări să facă ca în acest timp ai noștri să-și retragă iscăliturile (candidaturile –n.n.).[38] In urma acestui nou refuz, consulul României s-a dus direct la valiul Hazim Bey și i-a expus pe larg intențiile mitropolitului. Valiul a ordonat, în virtutea drepturilor conferite lui de legile otomane, ca numirea muhtarilor să nu mai depindă de Consiliul administrativ, și a dispus instalarea primarilor români în posturile lor. Consulul comenta cu satisfacție gestul despre care considera că era o mare lovitură pentru mitropolit care vedea acum cele două comune definitiv pierdute pentru cauza grecească și încheia la fel de optimist: "totodată Hazim bey mi-a spus că este dispus să facă multe pentru Români și m-a însărcinat cu această ocasiune ca să-i prepar și să-i dau o listă de românii notabili din fiecare casă, sandjac și vilayet pe care să-i poată numi în consiliile de administrație."[39] Procesul de admitere al românilor în ierarhia otomană a continuat culminând, imediat după revoluția junilor Turci, cu numirea în Parlamentul otoman a unui deputat din partea populației românești în persoana doctorului Filip Mișea din Hrupiște și a unui senator, scriitorul Nicolae Batzaria din Crușevo; sentimentul general era însă că prin eforturi stăruitoare, Bucureștiul ar fi putut obține mai mult. Făcându-se ecoul acestei impresii, Take Ionescu scria lui Vasile Diamandi, imediat după confirmarea

---

[38] A.N. fond Ministerul Instrucțiunii, dosar 1149/fila 23, raportul consulului român la Monastir, cu nr.292 din 23 martie 1905. Era vorba de mitropolitul grec de Pelagonia, Joachim Phoropoulos, antiromân notoriu.
[39] *Ibidem*, fila 49.

alegerii celor mai sus menţionaţi: ... "Mi-a părut foarte rău că s-a ales numai unul Deputat şi mă tem că de aici nu s-a făcut tot ce trebuia să se facă."[40]

Apariţia comunităţilor civile a impulsionat puternic mişcarea naţională şi culturală românească din Balcani. Au fost create societăţi culturale locale, precum "Clisura" sau "Pindul" care duceau o activitate intensă în domenii cum erau organizarea de biblioteci populare, festivaluri naţionale, acţiuni vizând strângerea de fonduri în vederea sprijinirii şcolilor şi bisericilor româneşti. Societatea de cultură macedo-română şi-a intensificat şi ea acţiunile, distribuind în rândul comunităţilor româneşti de la sud de Dunăre – cantităţi crescute de tipărituri în special manuale şcolare, ziare şi reviste, unele în dialect precum "Lumina" (care se tipărea la imprimeria ziarului "L'Independence Roumaine" din Bucureşti) sau săptămânalul "Ecoul Macedoniei". O activitate sporită în aceeaşi direcţie a dus-o "Asociaţia corpului didactic pentru învăţătura poporului român din Turcia", care grupa pe toţi preoţii şi profesorii români, şi în cadrul căreia un rol cu totul deosebit l-a jucat Nicolae Batzaria, ilustru exponent al mişcării naţionale şi culturale aromâneşti. Tot lui Batzaria îi datorăm înfiinţarea în 1905 la Manastir a primei biblioteci publice aromâneşti. In acelaşi an şi tot la Manastir era înfiinţat şi primul dispensar românesc. Directorul acestuia, Filip Mişea (care făcuse parte din primul grup de tineri aromâni de la internatul din Constantinopol) solicita Ministerului Instrucţiunii cumpărarea de echipament medical în vederea înzestrării acestei unităţi: lista, însumând patru pagini, cuprindea aparatură în valoare de circa 1.546 lei (aproximativ 587 franci francezi).[41] Legaţia română din Paris a însărcinat firma franceză de echipamente medicale Collin cu satisfacerea comenzii şi, aşa cum informa Constantin Diamandi, la acea dată director în Ministerul de Externe român, instrumentele în cauză au fost expediate de la Paris direct consulatului român din Manastir.[42]

---

[40] V.Diamandi Aminceanul, *Românii din Peninsula Balcanică* ... p.139.
[41] A.N. fond Ministerul Instrucţiunii, dosar 1319/1905, filele 152-157.
[42] *Ibidem*, fila 158.

Statul român şi-a intensificat activitatea şi în chestiunea bisericească, al cărei aspect de legitimitate sporise după recunoaşterea, în 1902, a dreptului sârbilor de a-şi crea o episcopie a lor la Skopje. O primă tentativă, proclamarea lui Antim, la 6 noiembrie 1896, ca mitropolit al românilor din Imperiul Otoman, eşuase atât din cauza opoziţiei vehemente a Patriarhiei şi clerului grec cât şi a atitudinii mitropolitului Antim însuşi care a sfârşit prin a se supune aceleiaşi Patriarhii, abandonându-şi credincioşii de un neam cu el.[43]

In decembrie 1903, ministrul României la Constantinopol, Al.Lahovari, înainta Patriarhului grec, o scrisoare în care expunea doleanţele românilor, în primul rând "un episcop valah, subordonat Patriarhiei, pentru eparhia Ohrida-Kruşevo în locul celui grec-ortodox" aflat în funcţie în momentul acela şi apoi recunoaşterea de jure a comunităţilor bisericeşti vlaho-ortodoxe care ar fi urmat în continuare să fie subordonate mitropoliţilor greci.[44] Refuzul Patriarhiei de la Constantinopol a fost categoric. La 10 decembrie 1903, patriarhul grec, în enciclica sa adresată tuturor bisericilor din Turcia europeană afirma că înfiinţarea paracliselor româneşti dezbină unitatea ortodoxiei şi produce "vătămări anticanonice şi antiortodoxe".[45]

Din amvonul bisericii din Magarova acelaşi neclintit episcop Ioachim îşi expunea opinia sa despre aromâni (14 martie 1904) în aceşti termeni: "Cuţo-vlahii nu sunt decât greci din Epir şi Macedonia, duşi în diferite timpuri pentru câştig în România şi întorşi bogaţi în patrie. Prin traiul lor cel lung din România şi-au schimbat limba lor maternă, ceea ce a dat naştere dialectului cuţo-vlah..."[46]

La 24 aprilie 1904, se revine cu un memorandum adresat Patriarhiei de această dată de către aromâni înşişi: conţinutul documentului era diferit faţă de scrisoareea lui Lahovari în sensul că se renunţa la cererea privind înfiinţarea

---

[43] *Românii de la sud de Dunăre* ... p.28.
[44] Max Demeter Peyfuss, *op.cit.*, p.84.
[45] Cf.cit.Adina Berciu Drăghicescu, op.cit., p.66. Raportul viceconsulului român la Bitolia, G.C.Ionescu, trimis Ministerului Instrucţiunii pe 4 noiembrie 1904.
[46] *Ibidem.*

mitropoliei aromânești.[47] Se menținea însă solicitarea de constituire a unor comunități bisericești independente și în plus de înființare a unor biserici proprii ca și de numirea unor preoți, protopopi și arhimandriți, precum și de săvârșirea serviciului divin în limba română, la cererea comunității. Memorandumul mai conține două doleanțe: hirotonisirea de noi preoți români și recunoașterea prezenței unui delegat al aromânilor pe lângă Patriarhie.[48] In paralel, șeful de atunci al diplomației române, Ion I.C.Brătianu, se adresa guvernului de la Viena cu rugămintea ca Austria să intervină pe lângă Patriarh pentru ca acesta să ia în considerație dorințele populației aromânești.[49] Ambasadorul austriac la Constantinopol, baronul Calice, a primit instrucțiuni în acest sens și a acționat. A existat și un demers al ambasadorului rus Zinoviev cu un conținut asemănător. Dar în zadar. Patriarhul grec, neclintit în atitudinea sa, s-a referit în răspunsul dat diplomaților, la o scrisoare de devotament primită din partea aromânilor grecofili și, îm legătură cu aceasta, a afirmat că nu ar fi vorba propriu-zis de dorințele populației aromâne, ci de o acțiune politică a guvernului român.[50] Nu era întâia dată când, pe acest teren spinos, se întâlneau cele două tabere, prima a aromânilor ce militau pentru apărarea și afirmarea identității și drepturilor lor naționale și a doua a aromânilor grecofili ("grecomanii", cum erau porecliți de către ceilalți) convinși că interesele lor le dictau aderarea la partida grecească. Exemple de comportament antinațional din partea aromânilor grecofili nu sunt, din păcate, deloc rare în istoria modernă a românilor din Balcani, ca să nu citãm decât pe un anume Mihail Papa-Dimitri care, ajuns în România la o situație materială înfloritoare, ca director al sucursalei Băncii agricole din Calafat, s-a întors în Turcia, la Bitolia, unde "refuzând a vorbi altfel decât grecește, a recrutat institutori

---

[47] Max Demeter Peyfuss, *op.cit.*,p.84.
[48] *Ibidem.*
[49] *Ibidem*, p.85. Peyfuss examinează în detaliu toate demersurile diplomatice în chestiunea bisericească aromână.
[50] *Ibidem.*

pentru şcoala grecească din Calafat."[51] Antiromânismul grecofililor avea să se verifice pe deplin odată cu începerea violenţelor de către bandele greceşti.

In noiembrie 1904 conform raportului complet întocmit de G.C.Ionescu[52], pe teritoriul european al Imperiului Otoman, românii dispuneau de 30 de biserici aflate în 28 de comune, serviciul religios fiind săvârşit de 44 de preoţi; în alte 8 comune, deşi existau biserici clădite cu banii românilor, preoţii români nu aveau voie să intre, slujba fiind oficiată de membri ai clerului grecesc. O astfel de situaţie era prezentă în localitatea Muloviştea din circumscripţia Bitolia; în ziua de 16 februarie 1903, românii din comună în frunte cu preotul lor au intrat în biserică şi au ţinut serviciul religios în limba română. Drept urmare, mitropolitul grec Ioachim şi consulul Greciei la Manastir s-au dus la guvernatorul general otoman, pretinzând ca autorităţile turceşti să-i opreească cu forţa pe români de a mai intra în biserică, precum şi arestarea fruntaşilor acestora.[53] Ulterior, 40 de locuitori români din comună s-au prezentat şi ei în audienţă la guvernatorul general cerând să li se ofere libertatea de a se ruga lui Dumnezeu în biserică în limba lor şi obţinând de la înaltul funcţionar promisiunea că acesta urma să intervină la Sublima Poartă pentru satisfacerea dorinţei lor.[54] Şicanele, ameninţările şi presiunile exercitate de partea grecească, în special de către înaltul cler şi oamenii acestora la adresa populaţiei româneşti s-au transformat în violenţe fizice încă înainte de apariţia iradelei din 1905. In raportul său anterior menţionat, vice-consulul G.C.Ionescu făcea referiri la situaţia foarte tensionată din Manastir, unde "lupta dintre români şi greci era foarte aprigă. Insuşi mitropolitul Ioachim a condus 40 de grecomani care au atacat şi bătut

---

[51] A.N. fond Societatea culturală macedo-română, dosar 30, filele 5-6, scrisoarea adresată Societăţii de către un grup de notabilităţi aromâne, între care Mihail Fincea, epistat din Cruşova, Christo D.Belciu din Gopeşi, Nastasi Cionescu din Cruşova, Petre D.Crittu, comerciant din Vlaho-Clisura, Kosta Dada, de asemenea din Vlaho-Clisura etc. Un alt exemplu era acela al fostului casier al Societăţii de cultură macedo-române, Ioanid, care, întors în Bitolia în 1893, după o absenţă de 30 de ani, a ţinut să dăruiască bisericii greceşti 400 de franci, iar şcolilor româneşti sau elevilor săraci nu le-a oferit nimic. (Adina Berciu-Drăghicescu, op.cit., p.63).

[52] *Ibidem*, p.67.

[53] A.N. fond Ministerul Instrucţiunii, dosar 398/1903, fila 57, raportul vice-consulului român la Bitolia, G.C.Ionescu.

crunt pe Bitaracu, efor-primar la Nijopole, şi pe familia sa. Le-au spart capetele şi i-au rănit cu cuţitele."[55] O atmosferă asemănătoare era prezentă şi în alte părţi. Membrii unei delegaţii a inspectoratului şcolilor româneşti din Balcani (alcătuită din inspectorul Lazar Duma, vice-consulul G.C.Ionescu şi secretarul inspectoratului, I. Nicolescu) sosiţi în oraşul Coritza la începutul lui 1905 au fost martori presiunilor exercitate asupra localnicilor români de către arhiereul grec Photios, unii dintre aceştia fiind chemaţi la biserica grecească unde "li s-au făcut serioase observaţiuni, ameninţându-i cu neprimirea în biserică, dacă vor mai continua să fie în legătură cu subsemnaţii."[56] Ar fi însă o eroare să atribuim părţii greceşti exclusivitatea unor asemenea acţiuni: încă de la înfiinţarea ei ca stat, Bulgaria îşi fixase ca obiectiv prioritar pe plan extern anexarea Macedoniei şi Traciei. Alipirea Macedoniei ar fi deschis statului bulgar accesul la Marea Egee. Din cauza problemei macedonene, relaţiile Sofiei erau încordate atât cu Serbia, cât şi cu Grecia şi Imperiul Otoman.[57] Din acelaşi motiv, guvernele bulgare nu tolerau ca Bucureştiul să acorde sprijin românilor din Balcani şi mai ales aromânilor din Macedonia.[58] De cealaltă parte, implicarea masivă şi energică a Sofiei în chestiunea macedoneană îngrijora mediile politice româneşti. In ianuarie, V.A.Urechia, care era şi preşedintele Societăţii de cultură macedo-române, efectuase demersuri pentru convocarea la Bucureşti a unui congres care "ar fi chemat să ia atitudine împotriva pretenţiilor excesive ale bulgarilor în Macedonia."[59] La începutul lui august 1900, un atentat zguduia Bucureştiul: Ştefan Mihăileanu, învăţător aromân şi coeditor la revista "Peninsula Balcanică" (una din publicaţiile principale care apărau interesele românilor de la sud de Dunăre) era răpus în plină stradă de gloanţele unui

---

[54] *Ibidem*, fila 58.
[55] Citat reprodus din Adina Berciu-Drăghicescu, *op.cit.*, p.65.
[56] A.N. fond Ministerul Instrucţiunii, dosar 1319/1905, fila 23.
[57] Vezi în acest sens pe larg Gheorghi Ştefanov, *Meždunarodni otnošenia I vănşnata politika na Bălgaria 1789-1970* (Relaţiile internaţionale şi politica externă a Bulgariei 1789-1970), Sofia, 1977, p.75-85.
[58] Direcţia generală a Arhivelor Statului din Republica Socialistă România. Poporul român şi lupta de eliberare a popoarelor din Balcani, Bucureşti, 1986, p.35.

naționalist bulgar care acționase din ordinul binecunoscutului agitator Boris Sarafov. In țară, opinia publică lua foc, manifestările antibulgărești atingând un nivel nemaiîntâlnit până atunci în săptămânile ce au urmat asasinatului.La sala "Dacia" din capitală s-a organizat o mare demonstrație la care, după spusele organizatorilor, au participat circa 40.000 de persoane[60] și care a dat tonul unor manifestații similare în alte orașe. La Râmnicu-Vâlcea, un comitet de inițiativă compus, între alții, din Vespasian Pella, N.Robescu, Toma Kircu (fost senator) și fostul deputat Alexandru P.Tătăranu lansa un apel pentru o întrunire publică pe 13 august cu îndemnul: "Alături cu capitala și cu țara întreagă a venit rândul să vă spuneți și voi cuvântul despre oribilele asasinate bulgărești. In fața senzaționalelor și gravelor descoperiri făcurte cu privire la comitetul revoluționar bulgar, orice român de inimă nu mai poate sta în nepăsare ..."[61]. Pe 27 august avea loc un miting similar la Târgoviște. Participanții la demonstrația de la Buzău, din 29 august, organizată de un grup de studenți, între care se numărau T.Orleanu, G.Cazasovici, B.Hagienuși și alții, adoptau o declarație în care se afirma: "Un român, un cetățean luminat și patriot, profesorul Mihăileanu, a fost victima mânei sacrilege, condusă de comitetul nebun al svânturaților de la Sofia, în însăși capitala țărei nostre"..."Nu numai atât, guvernul bulgar, întrega bulgărime oficială, se solidarisează cu asasinii ordinari și în fața dreptei cereri a întregului Popor Român răspund cu incalificabilă obrăsnicie, amenințându-ne cu resboiu, pe noi, cari i-am ajutat să se ridice printre proporele libere ale Europei."[62] Atentatul a produs o vizibilă emoție și revoltă și printre românii balcanici. Un aromân, A.Bessiu, locuitor al Atenei publica în ziarele locale un apel adresat conaționalilor săi (dar și grecilor) de ridicare la luptă armată împotriva bulgarilor și îi scria lui V.A.Urechia (președintele de atunci al Societății macedo-române de cultură) următoarele: "După primirea mult prețiosei D-voastre scrisori prin care îmi faceți cunoscut că ați comunicat guvernului român

[59] citat reprodus din Max Demeter Peyfuss, *op.cit.*, p.76.
[60] A.N., fond Societatea de cultură macedo-română, dosar 13, fila 14.
[61] *Ibidem.*

dorința mea cunoscută şi că în cas de resbel voiu fi înştiințat, am adresat ziarelor din Atena şi din provincie scrisorea tradusă şi anexată pe lângă acesta; eri în urma publicărei ei mai de tote diarele locale voluntarii au început a veni la mine şi a se înscrie pentru ca la timpul oportun să ne urmeze la câmpul de bătaie cu un forte mare entusiasm şi acesta nu atât pentru iubirea ce au pentru români, de cât pentru ura de care sunt inspirați contra bulgarilor."[63] Gradul de indignare al opiniei publice s-a transmis şi guvernului, care a dispus întărirea posturilor militare de la granița sudică şi din zonele populate de minoritari bulgari. Atentatul a avut efect şi pe plan diplomatic, operându-se o mai strânsă apropiere de Tripla Alianță şi o ameliorare, temporară e drept, a relațiilor cu Grecia.[64] Aceste evoluții de la începutul secolului XX indicau apropiata apariție în chestiunea macedoneană a unei noi faze în care urma să primeze argumentul forței, violenței şi terorii, şi de care aveau să uzeze o bună parte din statele implicate. Acest teritoriu, populat de mai multe etnii, neavând nici una majoritatea absolută, constituia cea mai bogată provincie a Turciei care, evident, intenționa să o păstreze. Aflat deja în inferioritate în fața adversarilor săi Bulgaria, Grecia şi Serbia, care nu-şi drămuiau eforturile când venea vorba de Macedonia, Imperiul Otoman a ales să manevreze cu destulă abilitate printre interesele acestora, apărând deseori în postura de arbitru, inclusiv în cazul României, ivită relativ mai târziu pe acest teren instabil şi primejdios. Politica românească, excluzând din rațiuni evidente scopuri anexioniste în privința Macedoniei, fusese statuată cu mult înainte de 1900. O demonstrează, inclusiv, instrucțiunile pe care P.P.Carp le trimitea în 1888 ca ministru de externe, legației române la Constantinopol[65]: "Guvernul român a crezut şi crede de datoria sa a

---

[62] *Ibidem*, fila 18.
[63] *Ibidem*, fila 23.
[64] Max Demeter Peyfuss, op.cit., p.77. Referitor la îmbunătățirea vremelnică a relațiilor româno-greceşti, materializată în semnarea, la 15/31 decembrie 1900, a unei convenții comerciale bilaterale, vezi Constantin Velichi, *Les rélations roumano-grecques pendant la période 1879-1911*, în Revue des études sud-est européennes, tome VII, 1969, no.3, pp.529-530. Constantin Velichi trecea însă complet sub tăcere cazul Mihăileanu.
[65] cit.reprod. din Adina Berciu-Drăghicescu, *op.cit.*, p.30-31.

sprijini încercările ce românii din Macedonia fac ca să se lupte prin mijlocul şcolii în contra primejdiei de deznaţionalizare ce le vine atât din partea grecilor cât şi din partea bulgarilor. In acţiunea aceasta, guvernul român s-a ferit totdeauna de a face ceva ce ar putea jigni interesele Sublimei Porţi şi să aştearnă o umbră măcar de bănuială c-am putea să ne facem culpabili de imixtiuni în afacerile imperiului. Depărtarea populaţiei macedo-române de Regatul României exclude orice ideea de revendicare în virtutea consangvinităţii. Nu se poate zice acelaşi lucru de greci şi de bulgari. Ei fiind limitrofi au tot interesul de a eleniza, sau slaviza aceste populaţiuni...". Atitudinea faţă de Imperiul Otoman era deci al doilea motiv puternic de iritare pentru guvernele grec, bulgar şi respectiv sârb: spre deosebire de greci, bulgari şi sârbi care intenţionau în mod deschis să destrame conglomeratul turcesc spre a se uni cu conaţionalii lor din statele independente vecine, românii din Imperiul Otoman erau convinşi că soluţionarea problemei lor depindea de menţinerea statu-quo-ului teritorial, în condiţiile introducerii unor reforme care să permită modernizarea şi democratizarea vieţii din Turcia.

In istoriografia recentă găsim, în esenţă, două variante ale motivaţiilor care l-au îndemnat pe sultan să emită Iradeaua din 9/22 mai 1905, prin care se recunoştea existenţa oficială a naţionalităţii române pe teritoriul Imperiului Otoman. Prima, aparţinând istoricilor din ţară[66] susţine că apariţia iradelei este rezultatul eforturilor conjugate ale reprezentanţilor populaţiei aromâne şi ale guvernului de la Bucureşti; a doua variantă, rod al cercetărilor efectuate de către Max Demeter Peyfuss în Arhivele de la Viena duce spre concluzia că recunoaşterea aromânilor ca naţionalitate distinctă s-a datorat unei acţiuni comune a Austro-Ungariei, Germaniei, Italiei şi Rusiei ca şi calculelor Porţii, care luase în

---

[66] Adina Berciu-Drăghicescu, *op.cit.*, p.48; Stelian Brezeanu şi Gheorghe Zbuchea, Românii de la sud de Dunăre, p.29; Gheorghe Zbuchea, *O istorie a românilor din Balcani, secolele XVIII-XX*. Bucureşti, Editura Biblioteca Bucureştilor, 1999, p.73. Este, de fapt, reluarea opiniei tradiţionale a mai tuturor autorilor români de până la al II-lea război mondial

considerație atât lealitatea aromânilor față de Imperiul Otoman cât și bunele relații cu România.[67]

Ambele variante conțin elemente de necontestat, cum a fost, bunăoară, reacția Porții la argumentul invocat de către reprezentantul Austriei, baronul Calice, că un tratament echitabil și binevoitor aplicat aromânilor ar fi fost în avantajul Turciei altminteri, în caz contrar, exista pericolul ca aceștia, până atunci loialiImperiului Otoman, să fie împinși în brațele propagandei bulgare.[68] Sau fermitatea guvernului român concretizată în atitudinea energică a trimisului său la Constantinopol, Alexandru Lahovari, și în ultimatumul remis Porții. Și, mai ales, nu trebuie uitată cooperarea româno-germană având, credem, o pondere, semnificativă în cadrul demersului.

Un contemporan, Vasile Diamandi, scria că în această acțiune guvernul român a fost secondat de unele dintre Marile Puteri, fapt ce a făcut ca Turcia să cedeze.[69]

Lucrurile s-au desfășurat astfel: la 5-6 mai 1905, doi inspectori școlari români, Nicolae Tacit și Andrei Balamace, sosiți la Janina pentru a se informa asupra situației școlilor românești din oraș au fost arestați din ordinul Valiului Osman-pașa, deși dispuneau de scrisori de acreditate atât din partea Marelui Vizir, Ferid-pașa cât și a ministrului turc al Justiției și Cultelor. Acuzați de a fi provocat o încăierare între aromâni naționaliști și aromâni grecofili, cei doi inspectori au fost expulzați, fiind conduși sub pază spre cel mai apropiat port, de unde aceștia au plecat spre Italia. Ministrul român la Constantinopol, Al.Em.Lahovari, înainta o notă ultimativă conținând următoarele cereri: eliberarea celor arestați și despăgubirea lor, îndepărtarea din post a Valiului de Janina și recunoașterea printr-un act oficial a aromânilor ca naționalitate distinctă în cadrul Imperiului Otoman, cu drepturi egale cu ale celorlalte naționalități nemusulmane. Intrucât răspunsul

---

[67] Max Demeter Peyfuss, *op.cit.*, p.90.
[68] *Ibidem*, pp.88-89.
[69] Vasile Diamandi-Aminceanul, *op.cit.*, p.134.

întârzia, deşi reprezentanţii Austriei, Germaniei, Italiei şi Rusiei interveniseră la rândul lor, Alexandru Lahovari a ameninţat cu părăsirea capitalei otomane, sugerând că aveau să urmeze şi alte măsuri din partea statului român.[70] Cu o zi înaintea termenului fixat (care coincidea, întâmplător sau nu, cu ziua naţională a României), pe 9/22 mai 1905, sultanul Abdul Hamid emitea această irade, care avea să apară a doua zi: "Maiestatea sa imperială, sultanul, care în sentimentele sale de înaltă justiţie şi îngrijire părintească pentru popoarele sale, îşi întinde binefacerile şi favorurile sale asupra tuturor supuşilor săi credincioşi, fără deosebire de rasă, nici religiune, luând în consideraţie suplicele supuse, în timpul din urmă, la picioarele tronului imperial de către supuşii săi valahi, a binevoit să ordone ca, în virtutea drepturilor civile, de care dânşii se bucură cu acelaşi titlu ca şi ceilalţi supuşi nemusulmani, comunităţile lor să desemneze pe muhtari conform cu regulamentele în vigoare; ca, după cum se practică pentru celelalte comunităţi, membrii valahi să fie deopotrivă admişi, după regulă, în consiliile administrative şi ca să fie acordate facilităţi de autorităţile imperiale profesorilor numiţi de către zisele comunităţi pentru inspectarea şcolilor lor şi pentru îndeplinirea formalităţilor prevăzute de legile Imperiului în vederea deschiderii de noi aşezăminte şcolare."[71]

Max Demeter Peyfuss observă că, deşi în textul iradelei nu apărea noţiunea de "Millet", aromânilor le fuseseră recunoscute toate drepturile unui millet – minus acela de a avea un şef religios – ceea ce echivala practic cu o semi-autonomie; pe sigiliile oficiale ale comunităţilor româneşti apărea acum inscripţia "Olah Muhtar" ("primarul comunităţii româneşti din ..."). Iradeaua a stârnit un val de speranţe în rândul aromânilor mai mult prin acţiunea ei psihologică, deoarece în practică drepturile lor civile fuseseră deja recunoscute de autoritatea otomană şi funcţionau ca atare, deşi cu un succes variabil. Dar se impusese ideea că pe plan juridic, comunităţile aromâne se situau acum pe picior de egalitate cu cele greceşti, fapt ce conferea o altă dimensiune tuturor aspectelor problemei. De altfel, o Tezkere a

[70] Adina Berciu-Drăghicescu, *op.cit.*, p.49.

ministrului justiției, emisă la foarte scurt timp, pe 23 mai, şi care era remisă patriarhului grec, relua conținutul iradelei dar în plus stabilea legal dreptul comunităților româneşti de a-şi ține slujba religioasă în limba lor şi de către preoții lor, "cu condiția de a nu inova nimic cu privire la raporturile lor de supunere față de Patriarhat."[73]

Patriarhul a respins tezkereaua, s-a dus personal la Marele Vizir pentru a protesta şi la 10 iulie a convocat un sinod care a declarat iradeaua sultanului incompatibilă juridic cu drepturile Patriarhiei aşa cum fuseseră ele stabilite cu sute de ani înainte. Sinodul a respins ideea existenței aromânilor ca naționalitate distinctă, reluând vechea argumentație privitoare la originea greacă a acestora: aromânii erau numiți elino-vlahi, iar numărul lor era stabilit la 100.000, din care vreo 10.000 fuseseră atraşi, într-un fel sau altul, de către propaganda românească[74]. La Bucureşti, iradeaua din 9/22 mai a fost percepută ca un triumf al diplomației româneşti, mai ales că Poarta cedase neaşteptat de repede. Societățile culturale au organizat festivități în mai multe oraşe şi atmosfera era aproape aceea a unei sărbători naționale. Guvernul a mulțumit în termeni deosebit de elogioşi Marilor Puteri pentru sprijinul acordat. Laudele au țintit mai ales către reprezentanții Germaniei şi Italiei: se considera în unanimitate că angajamentul diplomațiilor celor două state hotărâse soarta întregii acțiuni. In memoria posterității guvernul dispunea să se bată o medalie pe care figurau toți miniştrii, împreună cu Al.Lahovari, ministrul plenipotențiar la Constantinopol, G.Derussi, prim-secretarul legației, D.Ghica, consului general la Salonic, D.Georgescu, consulul general de la Bitolia şi Conțescu, tot de la consulatul din Bitolia.[75] De asemenea, pentru prima oară, guvernul a decorat mai mulți fruntaşi ai comunităților româneşti din Balcani, acordându-le ordinele "Bărbăție şi credință" şi "Serviciu credincios". In entuziasmul general plutea impresia că legalizarea statutului naționalității române

---

[71] *Românii de la sud de Dunăre*, p.192, documentul nr.79.
[73] *Românii de la sud de Dunăre*, p.192, documentul nr.80.
[74] Max Demeter Peyfuss, *op.cit.*, p.92.

din Imperiul Otoman pusese capăt fricțiunilor cu partea grecească: a fost o eroare tragică. Dimpotrivă, apariția iradelei a exasperat pe greci. Seria violențelor începuse, precum s-a menționat, încă din toamna lui 1904; fuseseră înregistrate şi decese, primul fiind acela al lui D.L.Liuka din Pisoderion. Intr-un raport din 17 iunie 1904, Alexandru Pădeanu semnala că din cauza presiunilor de tot felul "mulți români de la frontiera turco-greacă îşi părăsesc limba lor şi vorbesc numai greceşte". La un an şi jumătate după aceste constatări, în aceeaşi zonă, vilayetul Ianina, inspectorul Constantin Brăileanu raporta că şcolile primare din sate se închiseseră din cauza terorii răspândite de detaşamentele greceşti, învățătorii fiind în cea mai mare parte refugiați la Ianina, iar restul în închisoare. La sate, aromânii cu sentimente naționale fuseseră nevoiți să se declare greci. Brăileanu explica laconic succesul grecilor: "au trei arme puternice: clerul, banii şi bandele"[76]. Nicolae Iorga nota că din rândul clerului grecesc cei mai zeloşi s-au dovedit a fi prelații din Manastir, Katerina, Grebena, Drama şi Kozani.[77].

Fruntaşii comunelor româneşti primeau scrisori de amenințare concepute astfel: "Vă dăm acest consiliu: să goniți pe institutorii români şi preoții care citesc româneşte, să vă întoarceți la credința părinților voştri şi să cereți protecție dela noi în contra oricui.

Suntem sus la munte, în număr de 500 şi avem şi pe Dumnezeu cu noi, căci cerem dreptate. Dacă în câteva zile nu vă conformați cu cele ce vă ordonăm, vă vom pedepsi cum se pedepsesc trădătorii şi vom începe cu şefii, isntitutorii şi preoții."[78]

Aceştia au fost țintele predilecte ale detaşamentelor de antarți, la care adăugăm şi pe inspectorii şcolari, dintre care Lazăr Duma a constituit victima a două atentate, ultimul fiindu-i fatal. Deşi iradeaua privitoare la români nu fusese o

---

[75] S. Țovaru, *op.cit.*, p.46.
[76] Adina Berciu-Drăghicescu, *op.cit*, p.77.
[77] Nicolae Iorga, *Histoire des Roumains de la Péninsule des Balcans*. Publiée par la Société des Macédo-Roumains de Bucarest. Bucarest, Imprimerie "Cultura Neamului Românescu", 1919, p.57
[78] *Românii de la sud de Dunăre*, p.195, anexa III la documentul nr.81.

premieră în politica otomană – anterior apăruseră alte douăiradele asemănătoare ce vizau interesele comunităților bulgărești și sârbești – reacția părții grecești a fost mult mai violentă în acest caz, întrucât Patriarhia îi considera pe aromâni practic grecizați în cea mai mare parte; ori, prin acest act, populația românească era smulsă politicii de deznaționalizare, al cărei teren se reducea astfel drastic. Pe de altă parte, Poarta otomană urmărea, prin aceste hotărâri, să asigure o bază legală acelora dintre supușii săi care se opuneau extinderii influenței grecești, extindere care ajunsese să ingrijoreze Turcia.

Teroarea dezlănțuită în localitățile cu populație românească și efectele ei – 300 de morți dar datele par a fi incomplete – au fost pe larg descrise în Cartea verde publicată de guvernul român imediat după ruperea relațiilor cu Grecia[79]. În cele ce urmează vom prezenta câteva cazuri, unele inedite, altele foarte puțin cunoscute, din seria de violențe care a urmat apariției iradelei din 9/22 mai 1905, nu înainte de a accentua încă o dată că actele criminale înfăptuite împotriva fruntașilor mișcării naționale, a învățătorilor, profesorilor, preoților, urmăreau să lipsească comunitățile românești de acele elemente capabile să le organizeze și să le conducă. La 5 iulie 1905, Tașcu Pucerea, medic și profesor de științe exacte la liceul român din Manastir, era împușcat în stradă. Rănit, el reușea să se refugieze în România unde prezenta autorităților date referitoare la perioada de început a terorii: arderea comunei Abela de către antarții greci, atentatul asupra părintelui Theodor Constantin din Bitolia, o serie de omoruri săvârșite în rândul localnicilor români din vilayetul Manastir[80]. Pucerea îl acuza pe mitropolitul Ioachim al Pelagoniei de a fi fost comanditarul acestor crime.

---

[79] Cartea verde. Ministerul Afacerilor Străine. Documente diplomatice. Afacerile Macedoniei. Conflictul greco-român. București, 1905. Alți autori estimează numărul morților la cca 400 (Gheorghe Zbuchea, op.cit., p.76).

[80] Tașcu Pucerea solicita Ministerului Instrucțiunii un concediu de 6 luni pentru refacerea în urma rănilor primite, declarând că ezită să se mai întoarcă în Macedonia: "Nu voi comite oare cel puțin o imprudență gravă înapoindu-mă la Bitolia, punându-mă cu alte cuvinte de bună voe la dispozițiunea acelora care, în decurs de numai 5-6 luni au încercat nu mai puțin decât în 3 rânduri să-mi ia viața?" (A.N., fond Ministerul Instrucțiunii, dosar 1319/1905, filele 106, 151, 185.

La 14 septembrie, Ioan Papiniu, care fusese consul general al României la Atena, sosit la Bucureşti, îi comunica lui Vasile Diamandi, profesor la şcoala comercială din Salonic, să nu se mai întoarcă la post întrucât deținea date certe că fusese condamnat la moarte de către antarții greci care hotărâseră şi represalii împotriva familiei acestuia.[81] La începutul lui noiembrie, Gheorghe Gussi, efor şi fruntaş al comunității româneşti din Perivole (Epir) era asasinat; în urma intervenției inspectoratului şcolilor române din Turcia, statul român acorda familiei acestuia un ajutor bănesc lunar.[82]

La 12 decembrie, Constantin Noe, fost elev al liceului românesc din Bitolia şi care funcționase doi ani ca învățător în Macedonia, adresa o petiție Ministerului Instrucțiunii solicitând un ajutor pentru a-şi continua studiile în țară întrucât nu mai intenționa să se întoarcă la post, deoarece primise amenințări cu moartea şi fusese supus unei continue prigoane.[83]

Tot în decembrie avea loc al doilea atentat împotriva inspectorului Lazăr Duma, săvârşit cu ocazia inaugurării bisericii române din Salonic. In urma acestei situații, la propunerea legației române din Constantinopol s-a efectuat o descentralizare a supravegherii activității şcolilor româneşti de pe teritoriul otoman, fiecare din consulatele României din Salonic, Manastir şi respectiv Ianina fiind însărcinat "în mod confidențial" după cum sunau instrucțiunile: "cu lucrările de propagandă şcolară şi bisericească din vilayetele respective", vilayetul Kosovo fiind dat în grija consulatului din Salonic, aflat cel mai aproape; fiecare consul urma să acționeze prin intermediul unui revizor şcolar, cel care opera practic pe teren: astfel consulul D.Georgescu (de la Salonic) l-a primit pe revizorul Cionga,

---

[81] *Ibidem*. fila 111, scrisoarea înregistrată la Ministerul Instrucțiunii cu nr.57928 din 3 octombrie 1905. După 2 luni de şedere în România, Diamandi a solicitat o prelungire a concediului, după care a decis să rămână definitiv în țară (Ibidem, filele 113-115).

[82] *Ibidem*, dosar 1150/1905, fila 161, aviz al Ministerului Afacerilor Străine, cu nr.20187 din 11 noiembrie 1905.

[83] *Ibidem*. fila 165.

iar consulul Contzescu (de la Manastir) pe Nicolae Tacit.[84] La începutul lunii octombrie 1905 între ministrul român de externe, generalul Lahovary şi colegul său de la Instrucţiunea Publică, Mihail Vlădescu, se desfăşura un interesant schimb de opinii referitor la rolul şi misiunea inspectorilor şcolari în Balcani. După ce trecea în revistă momentul înfiinţării, după moartea lui Apostol Mărgărit, a noului inspectorat general al şcolilor române din Turcia asigurat de Lazăr Duma şi de 5 revizori, generalul Lahovary comenta: "este cert că misiunea domnului Duma şi a ajutoarelor sale este, mai ales în împrejurările actuale, o misiune curat politică şi de propagandă. Titlul de "inspectori" sau "revisori" ce dânşii poartă, este numai o denumire sub care se ascund adeveratele lor atribuţiuni. In ce privesce administraţiunea propriu zisă a şcolelor şi bisericelor, ea este încredinţată domnuluiG.Ionescu, care are titlul onorific de viceconsul al româniei la Bitolia dar care, în realitate se ocupă cu numirile şi transferările personalului, programele şcolare, alcătuirea bugetului etc. Intr-un cuvânt, Dl. Ionescu este agentul administrativ al cestiunei, pe când Dl.Duma este agentul ei politic."[85]

Deşi atât G.C.Ionescu cât şi Duma erau buni şi folositori, fiecare în branşa lui, spunea generalul Lahovary, rolul lui Duma este "cu mult cel mai important şi mai delicat" şi acesta nu trebuie să fie stânjenit în activitatea sa de către diverse organe guvernamentale sau administrative din ţară. In continuare, ministrul de externe propunea şi ministrul Instrucţiunii Publice aproba un proiect de regulament privind atribuţiile agenţilor şcolari români din Turcia, care avea menirea de a accentua rolul lor în cadrul propagandei culturale desfăşurată de statul român la sud de Dunăre.

Conform primului articol din proiect, rolul inspectorului general era, de departe, cel mai important întrucât în sarcina lui intrau toate atribuţiile legate de organizarea comunităţilor româneşti din Balcani:

---

[84] *Ibidem*, dosar 1319/1905, filele 142-143, raport înregistrat la Ministerul Afacerilor Străine cu nr.75496 din 21 decembrie 1905.
[85] *Ibidem*, dosar 1319 (număr nou 1149/1905, filele 145-146.

Articolul 1: "Inspectorul general al Şcoalelor şi Bisericilor române din Turcia are şi va avea ca atribuţiuni principale, cestiunile de propagandă propriu-zisă ca: constituirea şi întărirea comunităţilor, demersurile pentru recunoaşterea muhtarilor şi numirea Românilor în Consiliile administrative, mijlocirea pe lângă autorităţile otomane pentru tot felul de afaceri, angajamente, preoţi etc.".

Articolul 2: "Administratorul general al Şcoalelor şi bisericilor Române din Turcia are şi va avea ca atribuţiuni: administrarea propriu-zisă a şcoalelor şi bisericilor, întocmirea programelor şcolare; cereri şi cumpărare de material şcolar şi bisericesc, centralizarea rapoartelor şi statisticilor şcolare etc."

Articolul 5: "Din punctul de vedere al hierarhiei şi al serviciului, Inspectorul general, Administratorul general şi Revizorii şcolari sunt puşi sub ordinele Consulatelor."

Articolul 10: "Revizorii şcolari sunt îndatoraţi în deplasările lor a se interesa şi de mersul şcoalelor din punctul de vedere didactic şi a întocmi rapoarte în această privinţă ..."[86]

Ianina a făcut parte dintre zonele principale asupra cărora s-a exercitat teroarea detaşamentelor greceşti. La 15 noiembrie 1905, situaţia aici se prezenta în felul următor, conform raportului întocmit de G.C.Ionescu: "Consulatul regal din Ianina ne informează că nici o şcoală primară română din acel vilaiet nu funcţionează în timpul de faţă din causa teroarei ce domneşte pretutindeni. Numai şcolele primară şi comercială din oraşul Ianina s-au putut deschide şi funcţionează în mod regulat, dar antarţii greci ameninţă prin comune cu moartea pe părinţii elevilor cari se găsesc la internatul şcoalei comerciale. Şi astfel, au reuşit să facă pe trei elevi bursieri a părăsi şcoala zilele trecute.

Prin jafuri şi omoruri, antarţii greci au izbutit să paralizeze pentru un moment întreaga acţiune românească în vilaietul Ianina şi să închiză toate instituţiunile noastre culturale, rămânând astăzi numai două şcoli,din cele 10 cari

---

[86] *Ibidem*, filele 131-146.

au funcționat anul trecut. Numărul elevilor de la școala comercială (Ianina) a fost adus la 25 – de la 45-50, câți erau anul trecut, cu toate că s-au oferit burse tuturor, fără cea mai mică dificultate. După informațiile primite de la institutori, agenții greci erau hotărâți, în cazul că nu le reușea acțiunea cu părinții copiilor, să asasineze unul sau doi dintre profesori pentru a răspândi astfel teroarea în tot corpul didactic. Pe de altă parte, autoritățile otomane nu numai că privesc chestiunea cu totală nepăsare, dar contribuie la această teroare – cazul a doi institutori români din comuna Corneşi expulzați din ordinul valiului. In comuna Furca, în urma amenințărilor cu moartea primite de la antarți, membrii comunității române au fost siliți să predea cheile şcolii comunale, proprietate românească. Institutorii români din comunele Paleoseli şi Breaza au fost forțați sub amenințarea antarților să părăsească şcoala, pe drum ei fiind prinşi şi jefuiți de către antarți.

Conform declarațiilor directorului şcolii româneşti din Băiasa (lângă Ianina – n.n.), Tache Vaşoti, la 20 octombrie 1905, antarții au intrat în sat, au adunat familiile profesorilor români şi le-au dus cu forța în biserică unde le-au amenințat cu moartea şi le-au bătut până seara la 9, de față fiind preotul grec, institutorul grec şi mai mulți notabili grecomani. In acest timp, alți antarți jefuiau casele românilor. Lui Adam Vaşoti i-au furat totul din casă, inclusiv lumânările pregătite pentru înmormântarea mamei sale.

De asemenea, au adunat toate cărțile româneşti pe care le-au ars în curtea bisericii. Antarții au amenințat că se vor întoarce după opt zile şi acei dintre români care între timp nu vor fi îmbrățişat cauza grecească vor fi măcelăriți. Inainte de a părăsi Băiasa, au dat foc şcolii româneşti."[87] După câteva săptămâni de la această relatare, pe 7 decembrie 1905, un raport al consulatului român din Ianina anunța că aproape toți notabilii şi institutorii din satele vecine se refugiaseră în acest oraş, iar unele din familii (D.Zlotu, Tegu Ghiți, Costa Zotu, Taşula Zotu şi Vasilache Ion)

---

[87] *Ibidem*, dosar 1319 (număr nou 1149/1905, raportul nr.310 din 15 noiembrie 1905 al Administrației şcolilor şi bisericilor române din Turcia, semnat G.C.Ionescu, filele 140-144 (episodul relatat de Tache Vaşoti – fila 177).

îşi anunţaseră intenţia de a-şi părăsi locurile natale pentru a se stabili în România.[88] La propunerea consulatului din Ianina, statul român a continuat să achite retribuţiile pentru institutorii refugiaţi în oraş şi care erau singura sursă de venit pentru familiile lor. Toţi institutorii din Băiasa fugiseră din sat căutând să scape cu viaţă împreună cu rudele lor: Demetru Şumba, Tache Vaşoti, George Baca şi Elena Iosif; împreună cu ei se aflau şi alţi învăţători din Cerneşi (Achile Dabura, Ev.Dabura), Floru (Constantin şi Fania Chelefa), Paleoseli (Ion Dangu), Breaza (Atanasie Pispa), dar şi familiile unor simpli săteni precum Lissi Tegu şi Ghiţă, ambele din Băiasa.[89] In condiţiile create de teroarea bandelor de antarţi, celor care, din diverse motive, nu-şi putuseră părăsi casele şi avutul nu le mai rămânea decât o singură optţiune. Este incontestabil că teroarea şi numeroasele acţiuni de intimidare au făcut pe mulţi aromâni să adere la elenism. Dar resorturile acestei aderări trebuie căutate şi în alte direcţii: dezamăgirile legate de acţiunea statului român în Balcani sau lipsa aproape totală de perspective pentru aceia dintre aromâni care, îmbrăţişând cauza românismului, doreau totuşi să continue a trăi în locurile de baştină.

Sfârşitul anului 1905 nu a însemnat şi sfârşitul teroarei: ea a continuat şi chiar s-a extins, căpătând amploare şi în alte zone, cum a fost în ţinuturile megleno-românilor. O anchetă desfăşurată la începutul lunii iulie 1906 de către revizorul Nicolae Tacit, la solicitarea prietenului său doctorul Leonte, preşedintele Societăţii macedo-române de cultură, descria pe parcursul a opt pagini situaţia megleno-românilor, începând cu numărul acestora, ocupaţiile de bază etc. şi terminând cu violenţele exercitate asupra lor de către partea grecească. Documentul, structuratpe localităţi, începea cuGhevgheli, singurul centru urban al regiunii, şi despre care autorul, funcţionar la Revizoratul şcolilor româneşti din Salonic, preciza: "Ţin să menţionez că dintre toate comunele descrise aici, numai Ghevgheli este locuită aproape în întregime de bulgari, restul comunelor sunt exclusiv româneşti şi

---

[388] *Ibidem*, fila 174.

câştigate demult românismului."[90] Oraşul Ghevgheli avea la acea dată 4375 locuitori, din care 4148 erau bulgari, 62 români, 40 albanezi, 10 greci şi 90 ţigani. Singurii musulmani erau constituiţi numai din familiile militarilor turci, în număr de 4000, comandaţi de Edem-paşa "însărcinat cu urmărirea şi distrugerea bandelor bulgare şi elene, din acel ţinut", oraşul fiind un centru important al mişcărilor insurecţionale bulgăreşti, greceşti şi sârbeşti.[91] Primul sat populat exclusiv de români vizitat de autorul raportului a fost Huma care, la cele 107 case ale sale, avea 480 de locuitori, o şcoală primară mixtă cu un institutor şi 50 de elevi precum şi o biserică cu hramul Sfintei Maria. Ocupaţiile de bază ale locuitorilor erau agricultura şi exploatarea lemnului. Funcţionarul a fost întâmpinat de toată suflarea satului, îmbrăcată în negru din cauza masacrului săvârşit pe 19 iunie de către o bandă mixtă compusă din greci şi aromâni grecizanţi, soldat cu 12 morţi. Acest doliu general l-a impresionat pe maiorul Nuri-Bey (comandantul trupei care însoţea ancheta), care a ordonat detaşarea unor militari pentru protecţia localnicilor care lucrau la muncile câmpului. Revizorul Tacit descrie izolarea totală în care se afla localitatea aşezată în mijlocul unor păduri de o pustietate şi sălbăticie greu de descris care au fost străbătute pentru a se ajunge în valea dintre cele două piscuri ale muntelui Melesin, unde se afla aşezarea Bradul mare, unde se săvârşise omorul tânărului Vani Smilco împreună cu şase copii originari din Huma; singurul supravieţuitor al masacrului, un tânăr pe nume Gheorghe, care deşi rănit izbutise să scape cu fuga, i-a condus pe anchetatori la locul crimei, în coliba pădurarului Petre Proşu. După ce a povestit în detaliu cum se înfăptuise omorul, tânărul a precizat că autorii asasinatului erau "o bandă de 4 eleni în costum grecesc (milităresc) şi mai muilţi ciobani găsiţi în serviciul celnicilor grecizanţi: Tică, Beli şi Beca din Livezi."[92] Făptaşii profitaseră de absenţa din regiune a detaşamentului local de

---

[89] *Ibidem*.
[90] A.N., fond Societatea de cultură macedo-română, dosar 22, fila 32.
[91] *Ibidem*.
[92] *Ibidem*, fila 34.

soldați, plecat în zona învecinată Ticfe, în urmărirea unor comitagii bulgari care la rândul lor împuşcaseră doi ciobani ai lui Beli.

Următorul sat românesc vizitat a fost Lugunța, care avea 105 case şi 673 de locuitori, dispunând de două biserici şi o şcoală mixtă cu 2 institutori şi 100 de elevi. Atât biserica principală (Sfântul Nicolae) cât şi şcoala fuseseră închise din inițiativa autorităților locale turceşti.[93] Cel de-al treilea sat a fost Berislav, cu 56 de case şi 450 de locuitori, o biserică cu 3 preoți (subvenționați de statul român) şi o şcoală comunală cu un institutor şi 40 de elevi. Al patrulea sat, Oşani, avea înregistrate 220 de case cu 1320 de locuitori, o şcoală mixtă cu 2 institutori şi o institutoare şi 120 de elevi; în mijlocul satului se înălța biserica-catedrală Sfântul Nicolae iar la 20 de minute distanță se afla o mânăstire precum şi un paraclis. Până cu un an înainte, lăcaşurile de cult se găsiseră în posesia românilor, dar în 1905, după asasinarea superiorului mânăstirii, egumenul Papa Mihail, originar din localitate, agenții greci "au reuşit prin forță să pună mâna pe biserici şi pe şcoală, sprijiniți pe față de autoritățile civile şi militare care lucrau pe capete pentru întărirea grecizanților."[94] Cu toate eforturile lor, grecii nu reuşiseră să atragă decât 16 familii, care după legislația otomană, erau insuficiente pentru a se constitui în comunitate distinctă şi a putea astfel pretinde biserica, şcoala şi muhtar aparte. Cu toate acestea, autoritățile locale au predat biserica şi paraclisul celor 16 familii. Şcoala românească a fost transformată în cazarmă iar mânăstirea, dată pe mâna unui arnăut, Papachristu, devenise un sălaş pentru bandele de antarți din ținut.[95] Anchetatorul a luat cu sine o petiție a sătenilor adresată lui Hussein Hilmi-paşa, inspectorul general al reformelor din Imperiul Otoman, persoană în care românii îşi puneau mari speranțe, în bună parte îndreptățite.

Următorul sat, Livedi (Livezi) avea 457 de case cu 3531 de locuitori, o şcoală mixtă cu 3 institutori şi 150 de elevi, precum şi o biserică în care se citea

[93] *Ibidem*, fila 35.
[94] *Ibidem*, fila 36.

slujba alternativ, când în greceşte, când în româneşte; după multe eforturi se obţinuse dreptul sătenilor de a avea un muhtar, în persoana lui Mişu Taşu. Cel de-al şaselea sat vizitat, Paşina (ortografiat în alt loc Paştina) aflat la 10 minute de Livezi era format din 49 de case cu 469 de locuitori, o biserică, iar locuitorii aproape că încheiaseră formalităţile în vederea înfiinţării unei şcoli româneşti. Autorul notează că românii din Livezi şi Paşina se deosebeau de ceilalţi megleno-români prin grai, port şi ocupaţii, deoarece făceau parte din grupul grămoştenilor. Satul Cupa – cu 110 case, 600 de locuitori, o biserică cu 2 preoţi subvenţionaţi şi o şcoală care atunci când funcţiona (deoarece în mod regulat era transformată în cazarmă) avea un institutor şi 20 de elevi. Liumniţa, următorul sat ca mărime din zonă după Livezi, avea 320 de case cu 2460 de locuitori, o biserică impozantă cu hramul Sfântului Nicolae – intrată în posesiunea deplină a românilor de la 8 ianuarie 1906 – şi o şcoală care, când era deschisă, dispunea de 2 institutori, o institutoare şi 150 de elevi. Ultimul sat vizitat a fost Ţărna Reca cu 130 de case, 800 de locuitori şi o şcoală mixtă cu 2 institutori, o institutoare şi 90 de elevi; biserica fiind închisă din ordinul autorităţilor, sătenii se rugau la o capelă improvizată.

Inapoiat la Ghevgheli, revizorul a semnalat caimacamului local neajunsurile şi abuzurile întâlnite, fiind asistat în cursul audienţei de maiorul Nuri Bey, ce-l însoţise pe tot parcursul anchetei. Caimacamul s-a scuzat că, în calitatea sa de nou venit în zonă, nu cunoştea toate aceste realităţi şi a promis că avea să studieze cazurile prezentate pentru a raporta autorităţii superioare. Cu acest prilej, caimacamul a declarat că a primit de la autorităţile centrale ordine precise "ca să protejeze populaţiunea românească şi să sprijinească pretenţiunile ei pe cât de juste pe atât de modeste."[96] Demnitarul otoman a mai remarcat atitudinea belicoasă a prelaţilor greci, aflaţi în postura de organizatori de cete înarmate a câte 20-3o de antarţi, care în numai câteva luni răspândiseră teroarea printre locuitorii zonei.

[95] *Ibidem*. arnăutul cu oamenii lui izgoniseră din mânăstire pe cei douăzeci de călugări ca şi pe cei 12 oameni de serviciu.
[96] *Ibidem*, fila 38.

Comentând cele văzute şi auzite, autorul anchetei scria: "am ferma convingere că autoritățile turceşti nu vor aprecia niciodată lealitatea elementului românesc şi nu vor favoriza întărirea lui pentru motivul natural că prin aceasta se slăbeşte influența grecismului, întrebuințată astăzi cu atâta abilitate de turci pentru a contracara influența primejdioasă a bulgarismului."[97] De altfel, bulgarii, continuă textul, erau considerați de otomani drept cei mai periculoşi duşmani ai lor, iar turcii aveau convingerea că românii colaborează cu mişcarea insurecțională bulgară pe motiv că, încă de la începutul acțiunilor lor anti-otomane, bulgarii aleseseră satele curat româneşti ca loc de operațiuni. In plus, pentru a întări această impresie, bulgarii declarau pretutindeni, atât în Turcia cât şi în plan european că românii sunt aliații lor. Autorul cita cazuri când detaşamentebulgăreşti izgoneau din sate pe dascălii greci ca să instaleze în locul lor institutori români. In consecință, tactica turcească era să lucreze în asemenea mod încât să creeze o stare de ostilitate între bulgari şi români; un exemplu în această privință era că otomanii, care nu favorizau apariția de şcoli şi biserici în satele româneşti, îi îndemnau pe români să deschidă noi şcoli în sate precum Consca, Sermina, Leascova şi Barovița, unde limba română nu mai era vorbită decât de bătrâni, generația tânără fiind în întregime bulgarizată.[98]

Cum a reacționat statul român la valul de teroare îndreptat împotriva comunităților româneşti de la sud de Dunăre?

Indignarea din țară a început la nivelul opiniei publice. S-au organizat mitinguri antigreceşti la Galați, Giurgiu, Calafat etc. La Bucureşti, din inițiativa Societății macedo-române de cultură a avut loc, la 2 august, o mare demonstrație populară şi numai intervenția personală a regelui a împiedicat o serie de acte de vandalism contra unor magazine ținute de greci. Ziarele întrețineau o atmosferă incendiară. In Parlament, generalul Lahovary a susținut necesitatea înarmării aromânilor în vederea autoapărării; i s-a opus Ion I.C.Brătianu care a amintit

97 *Ibidem.*

caracterul paşnic al acţiunii româneşti din Balcani. Ca urmare a atitudinii regelui Carol I care a optat permanent pentru o politică non-violentă, guvernele României au interzis formarea de detaşamente aromâneşti înarmate. După cum a remarcat Nicolae Iorga, statul român a fost singurul din regiune care nu a organizat detaşamente înarmate pentru apărarea politicii sale în Balcani.[99] Aceste detaşamente au existat în Macedonia dar ele s-au constituit la iniţiativa localnicilor; S.Ţovaru ne dă numele câtorva şefi de bande deveniţi populari în regiunile muntoase unde ei au acţionat: Mitru Vlahul Pangearu, Pitu Guli, Apostol din Liumniţa, Alex Coşca, George Casapul etc.[100]

Evocând posibilitatea aplicării unui boicot economic la adresa minorităţii elene din România, Bucureştiul a înaintat un protest guvernului grec prin care îl făcea responsabil de activitatea criminală a bandelor greceşti din Macedonia şi cerea imediata încetare a acţiunilor acestora. Respingând aceste cereri, ministrul de externe al Greciei, Ralles, îi declara reprezentantului român Papiniu că el nu avea cunoştinţă de existenţa unor comunităţi româneşti pe teritoriul Imperiului Otoman şi că acţiunile criminale ale unor formaţiuni greceşti împotriva acestora erau o fantezie[101]. Din acest moment, între cele două state s-a manifestat o escaladare continuă a tensiunii. La sfârşitul lunii iulie 1905, guvernul român interzicea intrarea pe teritoriul ţării a ziarelor greceşti. La 13 august, generalul Lahovary, ministrul român de externe comunica reprezentantului diplomatic grec la Bucureşti că o rupere a relaţiilor diplomatice bilaterale ar fi dus la denunţarea convenţiei comerciale din 1900 ca şi la retragerea autorizaţiilor de funcţionare ale comunităţilor greceşti din România[102]. Vestea despre amplificarea violenţelor contra românilor de pe teritoriul Turciei a produs noi reacţii de furie în opinia publică românească: s-au semnalat cazuri de devastări ale unor magazine greceşti

[98] *Ibidem*, fila 39.
[99] Iorga citat de S.Ţovaru, *op.cit.* pp.36-37.
[100] *Ibidem*, p.36.
[101] Max Demeter Peyfuss, *op. cit.*, p. 94.
[102] Constantin Velichi, *op. cit.*, p. 535.

iar la Giurgiu a fost ars drapelul Greciei. Pe 16 septembrie, ministrul Greciei la București, Tombazis, părăsea România „în concediu nelimitat", gest imitat câteva zile mai târziu de omologul său român la Atena. La sfârșitul aceleiași luni, România denunța convenția comercială încheiată cu Grecia. Inițiatorul ruperii complete a relațiilor diplomatice bilaterale a fost guvernul grec care a invocat ca motive expulzarea de pe teritoriul României a unor cetățeni de origine greacă precum și amenințările proferate de către aromânii din București la adresa unui diplomat grec[103]. Aceste relații nu aveau să fie reluate decât șase ani mai târziu. La sfârșitul anului 1905, situația ajunsese atât de tensionată încât generalul Lahovary declara că dacă cele două state ar fi avut o graniță comună, această ruptură ar fi fost inevitabil urmată de un război între ele[104].

La 15 mai 1906, Adunarea deputaților vota cu o majoritate de 68 de voturi contra 1 decretul no. 2244 (promulgat de rege două săptămâni mai târziu) privind deschiderea unui credit de 75.000 de lei, destinat acoperirii, fie și parțiale, a pagubelor suferite de populația românească din Macedonia. În expunerea de motive citită cu acest prilej se arată[105]: „În prigoana întreprinsă în contra Românilor, supuși ai M-S. Sultanului, de către bandele grecești, pe lângă suferințele impuse oamenilor, s-au comis și distrugeri de case în mai multe localități. Desigur, nu este cu putință ca toate aceste pierderi să fie despăgubite. Nu e bine însă să lăsăm în sarcina numai a victimelor toată răspunderea pentru niște pierderi pe care le îndură din pricină că pe lângă lealitatea neclintită către suveranul lor legitim țin și la caracterul lor național de care nu vor să se despartă nici cu prețul vieții". Textul nominaliza destinațiile creditului: reconstruirea caselor destruse în localitățile Crușova (24.000 lei), Gramaticova (17.000 lei), Selia Mare (17.000 lei) ca și pentru despăgubirea unor persoane particulare Tașuli Zega și Dimitrie Cicma, acela care, câțiva ani mai târziu, avea să fie ucis cu sălbăticie de o bandă de antarți.

---

[103] *Ibidem*, p. 537.
[104] S. Țovaru, *op. cit.*, p. 47.
[105] A.N., fond Ministerul Instrucțiunii, dosar 2625 (număr nou 2118)/1905, fila 4.

Sintetizând aceste evenimente şi mai ales reacţiile care au luat naştere în ţară se poate afirma că momentul 1905 a reprezentat punctul culminant al interesului manifestat de guvernele României şi de opinia publică faţă de soarta românilor de la sud de Dunăre. Acest interes nu avea să mai renască niciodată, cu o asemenea intensitate, nici măcar după primul război mondial, când atenţia mediilor politice şi opiniei publice avea să se polarizeze în jurul obiectivului primordial: naşterea şi consolidarea României Mari.